

11-11
528

8
1
0
0
0

The University of Chicago
Libraries



GIFT OF

Daniel David Luckenbill

FRANCESCO SCERBO

IL

VECCHIO TESTAMENTO

E LA

CRITICA ODIERNA

FIRENZE

TIPOGRAFIA DI E. ARIANI

Via Ghibellina, 53-55

1902

Gift of Daniel David Luchini



Gift of Daniel David Lusk

FRANCESCO SCERBO

IL

VECCHIO TESTAMENTO

E LA

CRITICA ODIERNA



Libreria di Daniele Daverio

FIRENZE

TIPOGRAFIA DI E. ARIANA

Via Ghibellina, 53-55

1902

BS1144
S28

PROPRIETÀ LETTERARIA



Oriental Inst



PREFAZIONE

In queste nostre osservazioni, in cui cercheremo di combattere certe tendenze della nuova critica biblica, soprattutto per quel che riguarda la maniera capricciosa di mutar la lezione del sacro testo, a fine d'emendarla, noi abbiamo fatto uso della stessa arme onde si servono gli altri, cioè della sola critica fondata sul puro ragionamento e sopra fatti d'ordine meramente filologico; astenendoci al tutto da argomenti d'indole dommatica. E ad appigliarci a tal partito ci ha persuaso un doppio motivo. Primieramente, quella per noi era l'unica via, in cui ci potevamo arrischiare con qualche speranza di buon successo, o almeno di non smarrirci del tutto; secondariamente, battendo altra strada, non avremmo raggiunto veruno scopo verso coloro che appunto ai due anzidetti criterii unicamente s'attengono.

Nè poi bisogna dimenticare che il sacro testo, nella sua materiale economia, quanto al senso letterale e al modo di conservazione attraverso i secoli, si può e si deve trattare al pari di qualsiasi altro monumento, cioè con l'attento esame della lingua, in cui fu scritto; altrimenti vano sarebbe lo studio, che pur si raccomanda come utilissimo, dell'ebraico stesso. Così si spiega come il Vecchio Testamento non sia andato libero da quegli accidenti che sogliono alterare i monumenti letterari in genere; di che una chiara prova si ha nelle varianti e nelle lezioni incerte, che menzionava S. Girolamo, e che spesso imbarazzarono il grande Dottore.

Non vorremmo, dunque, che, parlando noi della Bibbia nel senso accennato, altri si scandalizzasse nel sentir discorrere di

varie fonti del Genesi, che anche noi, pur sì alieni dalle intemperanze e dalle stravaganze della Policroma, in quella misura che ci è parsa giusta e ragionevole, abbiamo ammesso; giacchè il negare che in certi libri si veggia manifesta una varia redazione sarebbe come sostenere che fu il sole e non la terra che si fermò; nè vediamo come nell'un caso e nell'altro, scostandosi dalla tradizione vecchia, si manchi di rispetto alla verità della Religione.

In certi congressi cattolici, da persone dotte ed onorande, appartenenti ad insigni ordini religiosi, sulla composizione del Pentateuco sono state dette cose più nuove e forti delle nostre.

Nostro sommo studio, per quel che riguarda questa parte della critica biblica relativa al vario successivo formarsi di alcuni libri, è stato quindi di mantenerci in quei termini equi e ragionevoli, che pur troppo sono sì di leggieri e spesso oltrepassati da certe ricostruzioni ardite e cervelotiche. Non dunque negazioni assolute, sistematiche, irose contro ogni portato della critica biblica, gridando al sacrilegio per tutto ciò che sappia di nuovo; ma un saggio discernimento di quelle legittime conseguenze, che si lasciano trarre da un principio in sè giusto, ma spesso indefinito e indefinibile, come quello che nella maggior parte dei casi poggia sopra criteri soggettivi, e però spesso variabile e fallace, quando non sia considerato con occhio sagace e circospetto. Nè si deve reputare che faccia oltraggio alla Bibbia chi, scendendo a difenderla in campo aperto, nel parare i colpi degli avversari, ceda saggiamente qualche passo a fin di riconquistare poi vie meglio il terreno. Insomma, per uscir di metafora, valga anche nel nostro caso il precetto dell'*ossequio razionale*; al quale vorremmo aggiungere, mutando leggermente la formola del noto apoftemma: *in non necessariis libertas*.

FIRENZE, Novembre 1902.

F. S.

I.

Allorchè la critica nel ricostituire un testo e nell'emendarne la lezione è soltanto guidata da ragioni soggettive, mentre da una parte facilmente si lascia andare ad ipotesi ardite e non corroborate da nessuna seria prova; dall'altra, di necessità deve riuscire incerta e contraddittoria nelle conclusioni. Poichè anco le menti meglio temprate e più penetranti, se nell'investigazione delle cose non hanno innanzi a sè la guida sicura dei fatti, di leggieri divagano e spesso si smarriscono. Difficilmente allora si possono tracciare limiti certi tra ciò che è ricostruzione vera della storia o geniale divinazione più o meno verisimile, e ciò che è lavoro dell'immaginazione. Chè se poi al sereno ragionamento si mescoli qualche segreta preoccupazione (talora tanto segreta da riuscire inavvertita alla coscienza dello stesso pensatore) d'indole più o meno estranea o impura, di gran lunga più grave diventerà la divergenza delle opinioni e più intricata la confusione delle idee.

Tale è il caso rispetto alla critica intorno al Vecchio Testamento, nella quale sì poco suffraga la ragione storica, che non derivi dal fondo stesso della Bibbia (alludiamo soprattutto alle scarse e non sempre sicure notizie forniteci dai monumenti assiri, di che vedi più innanzi); quasi al tutto manchevoli sono gli aiuti, che si sogliono trarre dai codici veramente degni di fede e che non ci porgano soltanto leggere varianti, per lo più lessicali o grammaticali (difatti la nuova critica ne tiene pochissimo o nessun conto); e soltanto un qualche lume ci è somministrato dalle antiche versioni;

ma in che modo si possa utilmente e seriamente ad esse ricorrere per la correzione del testo tradizionale, diremo poi.

L'esegeta della Bibbia, dunque, nel massimo numero dei casi, ove egli emenda, toglie o aggiunge, è costretto ad affidarsi alla così detta critica interna, la quale nel più dei casi è determinata da apprezzamenti individuali. Da ciò nasce la varietà profonda e sostanziale delle opinioni circa lo stesso argomento, dal medesimo fatto traendosi d'ordinario conseguenze al tutto opposte. Basta prendere in mano un commento sul V. Testamento o un trattato qualsiasi di critica letteraria biblica per accorgersi come le più disparate sentenze si cozzino ad ogni istante, anche nelle cose che sembrano le più semplici e chiare: uno dice bianco ciò che un altro, con non minore apparato di ragioni, dice nero. Un segno caratteristico della critica soggettiva è poi questo, che essa presenta le cose con una precisione, una minuzia di particolari, con un ordine tale, che negli animi ingenui o inesperti non può non ingenerare un sentimento di altissima ammirazione verso tanto profonda scienza. La mancanza di prove sicure ed efficaci dovrebbe consigliare altrui di andar cauto nel giudicare, di non asserire con un certo tono imperioso e dommatico ciò che non si può dimostrare. In quella vece avviene tutto il contrario; e la cosa è naturale: l'uomo mal si rassegna ad ignorare le cagioni dei fatti, e d'altra parte, quando può spaziar libero nei campi della fantasia, senza timore di venir contraddetto con prove positive, difficilmente resiste alla tentazione d'accomodarsi le cose secondo i suoi propri gusti i quali, come si sa, sono vari e spesso anche capricciosi. Così si elevano quegli edifizî sapientemente architettati, con sì vago ordine disposti, che a chi guardi superficialmente dànno l'illusione di cosa bella e perfetta; salvochè altri non cerchi la stabilità dei fondamenti, poichè allora in luogo di saldo e durevole monumento si troverà davanti a castello piantato sull'arena. Uno, per esempio, ti sa dire qual'è, in ordine al tempo, l'ultimo salmo; un altro, quale l'unico salmo da attribuirsi a David, anzi quali versetti di esso possono convenirgli. Più minutamente ed esattamente

informato si mostra il Duhm, il quale non si contenta d'affermare che i versi 15-16 del cap. V di Isaia sono una interpolazione, ma sa anche da chi, come e perchè sia stata fatta. Dopo aver notato che i due versi suddetti interrompono (secondo un suo modo d'intendere) il nesso tra il v. 14 e il 17, egli soggiunge: « evidentemente a questi versi sta a base il ritornello di c. II, 11-17; il raccoglitore o un più recente possessore del c. V, il quale non aveva i capitoli II-IV, prese nota del piccolo brano di Isaia, qui in margine, a fine di serbarne memoria; ma non avendo egli se non una vaga idea del contesto, ne fece una quartina (4 emistichi). Ecco le precise parole: « offenbar liegt diesen Versen der Refrain von c. II, 11-17 zu Grunde; der Sammler oder ein späterer Besitzer von c. V, der c. II-IV nicht besass, notirte sich des jesaianische Restchen, um es sich zu erhalten, hier am Rande; jedoch wusste er nur den ungefähren Wortlaut und machte einen Vierzeiler daraus. » Neppure chi avesse visto la cosa coi propri occhi, parlerebbe con tanta certezza o con tanto lusso di particolari. Per certe cose, bisogna convenirne, ci vuole un po' d'immaginativa, la qual facoltà non è da tutti, come suol essere generale la pura cognizione dei fatti; di che si spiega come certe sottilità dell'ipercritica restano, per la comune dei mortali, incomprensibili. Secondo il Duhm, dunque, allorchè un concetto è ripetuto, o parafrasato, come è nel caso nostro (il passo citato parte è ripetizione con le stesse parole, parte variante, quanto al pensiero, di tre versi, cioè di 9, 11, 17 del cap. II, non già soltanto di 11 e 17, come dice il D.), ciò deve ascriversi necessariamente a interpolazione, quasi l'autore istesso non possa ritornare sopra certi concetti già espressi, massime quando si tratta di idee, di cui altri volentieri si compiace, come sono queste: *l'uomo sarà umiliato; e Iddio sarà solo esaltato*. Cfr., pur entro lo stesso cap. II, l'espressione due volte ripetuta: « per lo spavento di Jahvé e per la gloria della sua maestà, allorchè Egli si leverà per percuotere la terra » nei vv. 19-21. Nè poi si capirebbe, se il redattore avesse avuto sotto gli occhi, lì nel margine, i versetti del cap. II, come mai

egli non li abbia incastrati nel nostro luogo tali e quali, come suole avvenire in simili casi; laddove di veramente ripetuto con le identiche parole è soltanto il primo emistichio del v. 9: « e saranno umiliati gli uomini e saranno abbassate le genti » (1); il resto dei due versetti supposti interpolati nel cap. V è una imitazione libera ovvero un nuovo concetto, come ognuno può vedere, comparando i luoghi relativi.

A provare l'intrusione dei vv. 15-16, il D. rileva questa incongruenza, che gli uomini prima sono rappresentati come colpiti a morte dalla vendetta divina (v. 14); poi, nel v. 15, si parla dell'umiliazione della gente superba, quasi si trattasse di due classi di persone diverse, laddove sono pur sempre i medesimi individui; dunque, se sono scesi nel sepolcro, secondo si dice nel testo, come possono essere umiliati ancora? Ma la poesia non va giudicata con le rigide norme della logica. Dio, distruggendo dalla terra i malvagi, ne abbassa l'orgoglio: in questa maniera le due idee si collegano bene insieme, o almeno non si contraddicono; e ciò in sostanza esprimono i versetti 14-15. L'umiliazione degli altieri risveglia poi l'idea dell'esaltazione di Dio. Questo concetto è ben naturale, ed è altrove ripetuto: l'abbassamento dei potenti, effetto della giustizia di Dio, torna a gloria di Dio. Dunque tra il v. 15 e il 16 il nesso c'è: là sono depressi gli uomini, qua esaltato Jahvé. Il v. 17 descrive la desolazione dei luoghi convertiti in pascolo, già stanza dei ricchi crapuloni, che sono il soggetto dei vv. 11-17 di questa profezia. Così tutto il piccolo discorso si svolge logicamente: gli uomini, che fin dal primo mattino corrono dietro alla cervogia e che tra il suon del tamburo e del flauto non pensano ad altro che gozzovigliare tutto il giorno, sono colti dalla morte e precipitano nell'inferno; così è fiaccata la loro boria, e dalla giusta vendetta Dio resta viepiù glorificato. E,

(1) La traduzione da noi data è un po' diversa da quella comune, secondo la quale si fa distinzione tra l'uomo volgare ('*adām*) e l'uomo nobile ('*ish*'), mentre le due parole in simili casi sono perfettamente sinonime, per quanto, prese isolatamente, presentino presso a poco la stessa differenza di *civ* e *homo* in lat. Cfr. la *Revised Version* (the mean man — the great man) e il Diodati: la gente vile — gli uomini onorati.

ultima conseguenza del gastigo, anco i beni posseduti da quei malvagi sono ridotti in isquallore.

Noi, in queste osservazioni, più che di fatti, trattiamo di principii e di metodo, e però dobbiamo scendere a certi particolari e minuzie, che ad altri potranno sembrare pedanteria; ma è necessario che fin da principio si abbia un saggio di quella maniera di ragionare, di cui si trovano prove ad ogni istante nell'odierna critica biblica. Ed ecco un altro esempio caratteristico di siffatto dommatismo larvato di scienza, a cui alludevamo; il quale basta soltanto citare per riconoscerlo quale opera del sistema, non già come deduzione di prove positive.

Tra le varie fonti del Genesi, secondo la Bibbia a colori edita dallo Haupt, 3 sono giudaiche (*Judaic*), contraddistinte così: J¹ (older strata) = 850 circa a. C.; J² (later strata) = 650; J³ (tertiary strata) = 640. Così che tra le due ultime date passa l'intervallo di 10 anni; eppure altri ha avuto sì acuta vista da distinguere spazi tanto minimi alla distanza di tanti secoli. Nè ciò tra avvenimenti storici facilmente determinabili a un di presso, ma per rispetto al racconto del paradiso terrestre. I versi 9 e 10 del cap. II del Genesi contengono parti, che derivano da tutte e tre le fonti: « l'albero della vita, » per esempio, appartiene a J³, laddove il rimanente del v. 9 è attribuito a J¹; il v. 10, in quella vece (*e un fiume usciva ecc.*) sarebbe del documento giudaico secondo. Nè più nè meno, che se altri avesse confrontato diverse edizioni con le rispettive varianti e aggiunte. Si potrebbe ammettere (noi, a dir vero, non vediamo una tal ragione) che *'eš ha-hayyim* (l'albero della vita) sia una interpolazione o un'aggiunta dovuta ad influsso straniero (mettiamo assiro o babilonese); ma il determinare quasi l'anno (il giro di 10 anni per certi periodi storici non ha maggiore ampiezza d'un anno solo) non può essere effetto se non di certa critica fantasiosa (1).

(1) Gli alberi (palme, pini, ecc.) sacri o magici delle iscrizioni cuneiformi soltanto da una critica leggera possono venire paragonati con l'albero di vita biblico. Nella mitologia assira manca il concetto d'un vero giardino di delizie nella forma che ci è descritto nel II



La critica sul V. Testamento mira a questi due scopi: indagare la varia provenienza d'ogni singolo libro, la cui composizione sembri mista (e, secondo le idee ora dominanti, quasi nessun libro del testo ebraico sarebbe composto d'un sol getto e dallo stesso autore); ristabilire la vera lezione originaria. In ambedue i casi il criterio è pressochè identico; il quale consiste nel vario modo d'interpretare, gustare, integrare il senso del testo. Il critico dice: questo luogo è una ripetizione, una incongruenza d'idee, una contraddizione, un modo di dire diverso dallo stile abituale dello scrittore; dunque è un'aggiunta posteriore, una nota marginale passata nel testo, una dittografia, e via dicendo; ovvero addirittura corregge o leva del tutto ciò che egli stima ascitizio,

e III cap. del Genesi. Non basta rilevare singole idee disperate, del cui contenuto o senso allegorico spesso non siamo neppure ben sicuri, le quali presentino una qualche somiglianza materiale o fortuita con altre, perchè si possano o si debbano considerare legate insieme da intimo nesso. Gli alberi o boschi sacri, paradisiaci (della scienza, della vita, dell'immortalità) sono così diffusi presso i vari popoli (ricordiamo di passata l'indiano *kalpadruma* « che appaga ogni desiderio »), che sarebbe strano volerne sempre spiegare la genesi mediante trasmissione da luogo a luogo. In simili casi è lecito e anche opportuno ed istruttivo fare confronti, ma soltanto per dedurne l'identità dei modi onde la nostra mente considera le cose. Nè poi, ammessa la parentela tra due idee, seguita che l'una dipenda immediatamente dall'altra, poichè possono bene derivare, ciascuna per sè, da una origine comune a noi ignota: i confronti tra i miti assiri e i racconti biblici sotto tale aspetto vanno principalmente considerati. Nel nostro caso (se abbiamo inteso bene) parrebbe che il concetto di albero della vita, prima sconosciuto, in un dato momento si diffondesse tra gli Ebrei in modo da essere accolto in una posteriore redazione del medesimo racconto (almeno noi non sapremmo altrimenti immaginarci siffatta tardiva aggiunta o glossa nel nostro passo): nè più nè meno che se, scorta, in uno scrittore, una manifesta imitazione letteraria, noi siamo costretti ad argomentare che quel dato luogo di questa o quell'opera non poteva essere scritto prima di tale o tal anno.

Lo stesso diciamo rispetto al cilindro assiro così detto di Adamo ed Eva, perchè vari doti, tra cui, primo, il Lenormant, e ultimamente il Delitzsch, hanno voluto vederci raffigurata una scena del paradiso terrestre; ma è pura ipotesi, ammissa dagli uni, rigettata dagli altri, tra i quali il Ménant. Del resto, da ciò che si è detto innanzi, una leggenda assira più o meno somigliante alla narrazione del Genesi (in tutte le maniere si tratterebbe d'analogia in un senso assai largo), non proverebbe niente: altro è l'affinità, altro è la dipendenza reciproca tra due fatti.

errato e non bello. Ora, lasciamo il criterio estetico o letterario, che ognun vede facilmente come può essere fallace; ma anche quello che concerne l'ordine delle idee è vago e indefinibile, e però può spesso ingannare. Varie sono le maniere del pensiero nel concepire un oggetto istesso, secondo i differenti aspetti in cui può essere considerato. Un particolare che a noi sembra di poco momento o insulso, per un altro può avere importanza e grazia. La cosa poi diventa più delicata e difficile, quando si tratta di giudicare idee e sentimenti di uomini tanto lontani da noi, e il cui modo di considerare le cose era più libero, come quello che dipendeva più dalla concitata fantasia che dalla fredda ragione. Questo naturalmente diciamo per ciò che riguarda soprattutto la poesia o quelle composizioni, che per il concetto e per la forma s'accostano di assai ai libri propriamente poetici, vogliamo dire le profezie. Volere che queste conservino un ordine strettamente logico e stile uniforme (i quali due principii, come si vedrà, hanno principalmente guidato i critici a sconvolgere e mutare il testo dei profeti) sarebbe frantenderne la propria natura. Forse chi predica dai nostri pulpiti (e il profeta biblico si può in qualche modo paragonare a un sacro oratore) non adatta il suo dire al vario soggetto che tratta, e alla diversa circostanza, in cui si trova, rendendolo ora veemente e immaginoso, ora dimesso e piano? Il passar bruscamente da una idea ad un'altra non è in tal caso naturale e quasi necessario?

Ma poi, generalmente parlando, è giusto che quando presso uno scrittore c'imbattiamo in qualche cosa che offende il nostro senso estetico e la nostra ragione, in una incoerenza o in una frase non elegante; poniamo anche, in una contraddizione, dobbiamo tenere ciò per intruso? Non potrebbero tali difformità provenire da uno e medesimo individuo? Taluni critici non sanno persuadersi che l'autore vero di una scrittura possa cadere in una imperfezione qualsiasi; il difetto deve necessariamente ascriversi al raccoglitore dei vari documenti, al copista, all'annotatore o commentatore; senza contare che bene spesso l'errore incriminato

non esiste se non nella mente del critico, che ha mal compreso il testo o ha ottuso il senso del bello.

Il poeta (per addurre un esempio) che dopo avere per via di metafora e come in enigma espresso un concetto, ne soggiunge subito la spiegazione, segue un principio d'arte aliena dal nostro gusto; ma questa ragione basta per tenere quel dato passo come intruso, massime quando si vede che siffatti artifizi di stile sono frequenti in questo o quello scrittore? Se Isaia, verbigrazia, nel cap. V, descritta la similitudine della vigna piantata e fatta oggetto di mille cure dal solerte agricoltore, del quale essa poi ha frustrato ogni legittima speranza di copiosa e felice raccolta, subito spiega: *la vigna di Jahvè Seba'oth è la casa d'Israele*, senzachè nessun critico abbia nulla a ridirvi (nè si potrebbe in verun modo fare altrimenti), siamo proprio sicuri che quando nel cap. VII (v. 18) si dichiara che cosa sono le mosche e le vespe (api), ovvero quando (cap. IX, 13-14) si chiosano i termini *capo* e *coda*, si tratti necessariamente d'aggiunta o interpolazione?

Il critico non deve sostituirsi all'autore, correggendolo; il suo ufficio è di serbare, o di restituire la lezione, per quanto si può, nella pristina forma, anche quando questa apparisse errata. Non basta dunque scorgere una incoerenza qualsiasi, ma bisogna accertarsi donde il guasto o la svista derivi. Ha bensì altri il diritto di notare ciò che a lui sembra irregolarità o difetto di stile od altro, ma prima di attentarsi a mutare, gl'incombe lo stretto obbligo di assicurarsi che la menda provenga veramente da posteriore alterazione; chè se lo sbaglio, poniamo anche una sgrammaticatura, derivasse da negligenza o ignoranza dello scrittore, sarebbe temerità il correggerlo. In due maniere si può così errare: in primo luogo, nel non giudicare rettamente circa il pensiero e la forma di uno scritto, chiamando non bello o logicamente sconnesso ciò che in sè non è; in secondo luogo, ammessa la realtà di quel tal difetto, nell'attribuirlo ad uno anzichè ad un altro. È chiaro perciò che in simili casi l'unico mezzo di togliere il dubbio sarebbe il documento, il quale dimostrasse in modo irrefutabile a

chi spetti la lezione presunta errata. Non vorremmo essere frantesi: noi non neghiamo in modo assoluto le ragioni della critica congetturale; vogliamo soltanto dire che essa è un'arme pericolosa e che abusata non può non condurre a dannose conseguenze.

Che un'opera letteraria non sia tutta genuina, ma contenga interpolazioni di varie maniere, è cosa relativamente facile ad accorgersene e dimostrarlo. Ma ciò, per così dire, è più vero in astratto che in concreto. Nella critica, anche quando si può aver ragione nelle generalità e nei limiti del probabile, se un principio in sè giusto si esagera e si porta a conseguenze estreme, facilmente si cade nel falso e nell'assurdo. Vogliamo dire che si può bene qua e là riconoscere l'autentico e l'intruso od apocrifo, ovvero la varia fonte, onde altri s'è servito per la composizione di questo o quel libro; ma che sia dato distinguere ogni singolo caso, ogni periodo, ogni frase, ogni parola, quando a fondamento del proprio criterio non si ha se non il nudo testo senz'altro sussidio, nessun uomo di sano giudizio facilmente sarà per ammettere. Le cose impossibili, come non si devono tentare in altre imprese, così nè anche nella critica, se altri non vuol fare opera necessariamente e, vorremmo dire, scientemente arbitraria. La cosa diventa di gran lunga più ardua e disperata, se uno, non contento d'adattare il testo originario e le posteriori aggiunte, pretende specificare i singoli autori di queste, allorchè gl'interpolatori o redattori che si abbiano a chiamare, non sono soltanto due o tre, ma cinque o sei e anche più (v. Bibbia policroma); giacchè la critica soggettiva, come quella che non ha da cercare i suoi documenti tra le filze degli archivi, facilmente si compiace di moltiplicarli, a fin di conciliarsi, con quel vario apparato, una maggior dignità.

L'Iliade, quale ci è pervenuta, non è certo uscita d'un sol getto da unico autore, comunque questi si chiami; anche qui le interpolazioni d'ogni maniera sono continue e innegabili; ma pure chi si provasse a separare tutti i luoghi spuri, o aggiunti posteriormente, dal racconto primitivo, fino ad ogni verso, ogni frase,

ogni parola o forma qualsiasi, e non solo si contentasse di semplicemente additarli per modo di congettura e in forma di nota, ma s'ardisse distinguerli con vari colori, assegnando, per esempio, l'azzurro al testo originario, il rosso chiaro all'interpolatore A, il rosso cupo all'interpolatore B, il verde alla prima redazione, l'arancio alla redazione seconda (nella Bibbia si fanno più sottili distinzioni con maggiore varietà di colori), quasi per dare in siffatta guisa un marchio indelebile alle diverse parti, e perchè la cosa risaltasse vieppiù all'occhio; costui farebbe necessariamente opera in gran parte fantastica (1).

Facciamo un'altra ipotesi. Un cronista privo d'arte o che l'arte non curi, servendosi di varie fonti, non compone le parti ad un tutto armonico, ma con le ripetizioni e le varianti, e magari le contraddizioni, lascia chiaramente vedere l'origine diversa, onde egli ha attinto. Supponiamo anche che in una siffatta storia possiamo distinguere, oltre quella del primo compilatore, anche una seconda o una terza mano, che vi abbia aggiunto o mutato qualche cosa; chi sarà così ardito e presuntuoso d'additare fino ad ogni minima parola la diversa provenienza d'un simile abbozzo informe, quando non si ha altro sussidio, che ci guidi, che la sola critica interna? Perchè una delle due: o il lavoro è fatto con arte e unità di concetto, e allora mal si discerneranno, o non si vedranno affatto, i vari elementi del materiale (intendiamo dire la riproduzione identica del documento), che hanno servito di trama al medesimo; o il lavoro è un accozzamento confuso di parti, e allora il disordine stesso toglie la ragione ad un sano giudizio, il quale deve cadere sopra un che di regolare e d'armonico. Davanti a una cosa priva d'un ben concepito disegno la nostra critica non può essere se non negativa; niente di solido nè di certo vi si può costruir

(1) Non già che nel campo dei poemi omerici non si sia cominciato a lavorare in questo senso. Già si parla d'una « Urilias » in dialetto eolico, d'una « Urilias » in dialetto jonico di seconda, terza e quarta mano (cfr. A. J. P. XXII, 467 seg.); ma ancora siamo ben lontani dalle sottilità del V. Testamento. Circa siffatta maniera di notomizzare l'Iliade vedi il giudizio sensato e severo della *Revue Critique* 21 ottobre 1901, pag. 304.

sopra. E quando d'un dato scrittore non s'ha altra opera che quella sola proposta al nostro esame, come possiamo esser guidati a giudicare rettamente circa il suo modo di pensare, i suoi sentimenti, le forme dello stile, l'elevatezza delle idee? Già questi criteri sono di per sè abbastanza vaghi e sommamente delicati e difficili; ma pure quando fossimo un poco esperti e sicuri rispetto a certe qualità individuali di un dato autore, potremmo dire con più o men di ragione e sempre a un dipresso: questa non è espressione solita a usarsi da questo scrittore; il tal pensiero è troppo triviale; la lingua non è pura e via dicendo; per conchiuderne con una certa verisimiglianza che il passo non è genuino. E se si obietti che un siffatto criterio altri se lo forma leggendo attentamente quella data opera, ognuno converrà con noi di quali cautele deve essere accompagnato il giudizio in siffatte circostanze per ciò che riguarda le finezze dell'arte e i modi del pensiero, massime quando questo tale scrittore è vissuto in un mondo tanto lontano e diverso dal nostro, e a noi sì poco noto, per lingua, costumi, sentimenti, per ambiente storico e morale. Allorchè dunque il critico sentenzia che la tal frase, la tal parola, la tal forma non è secondo le abitudini dello scrittore, egli parla d'uno scrittore immaginario, giacchè troppe cose dovrebbe sapere, che non sa (spesso gli manca la comprensione intiera e precisa della lingua) per farsi arbitro di forbitezza di stile, proprietà d'espressione, congruenza logica delle idee.

È davvero mirabile la disinvoltura, con cui si trinciano sentenze in fatto di lingua e di stile. In generale, quando una locuzione è un po' oscura o non sembra dell'uso corrente (e dire che noi, per la lingua nostra italiana, abbiamo trattati appositi intorno all'uso delle parole, tanto è difficile agli stessi parlanti il sapersi regolare rettamente in siffatta bisogna), essa è dichiarata spuria o impropria: *was clearly not written by Isaiah* è gravemente detto nella Policroma a proposito delle prime parole del v. 4, cap. X di Isaia. Il Duhm rincara la dose, parlando dello stesso passo: « dass diese monströsen Sätze nicht das Eigenthum Jesaias,

sondern nur seiner Interpreten sind, bedarf keines Nachweises. » Oh! gli antichi interpreti della Bibbia conoscevano la lingua meglio dei nuovi, per non commettere certe mostruosità (1).

La frase sì efficace e bella: *mi baci dei baci della sua bocca* del principio della Cantica pel Reuss è volgare, e però, in luogo del masoretico *yīššaqēni*, propone di leggere *yašqēni* (il qual mutamento di lettura s'ottiene col variare semplicemente le vocali), cioè: *m'abbeveri dei baci della sua bocca!* Nè ciò a modo di semplice congettura, ma con tono reciso, dommatico, come è uso (noi già l'abbiamo notato) della critica soggettiva: il *faut nécessairement lire yašqēni*; come l'altro ha detto *clearly*, quasi si trattasse di verità apodittiche, assolute (2).

Che il Genesi, per esempio (per citare il libro della Bibbia più tipico d'una composizione mista, massime per ciò che riguarda il racconto della creazione e del diluvio) presenti traccia non dubbia

(1) Noi avremo occasione di ritornare sul passo di Isaia, e allora dimostreremo come esso, se pur offre qualche difficoltà (e qual è il poeta che o nell'uso di qualche parola o nella struttura di alcune frasi non sia talvolta oscuro o singolare?) nulla in sè contiene assolutamente di anomalo nè di strano.

Ed ecco un altro giudizio del Duhm per ciò che riguarda la proprietà e l'eleganza della lingua. A proposito dell'ultimo verso dello stesso cap. X di Isaia, che suona: *E saranno tronchi col ferro gl'intrecci frondosi della selva: e il Libano da un possente sarà abbattuto*, si annota: was für ein manierirter Stil! Man sollte entweder בִּיר für בָּ oder den Namen eines Werkzeuges für אֲדִיר erwarten. Wenn der Text nicht verderbt ist, so ist er gewiss nicht gut hebräisch.

Ora noi, in primo luogo osserviamo che l'uso del semplice בָּ per indicare lo strumento, come anche l'agente del passivo (e nel nostro caso l'espressione equivale ad una forma passiva, come nel greco si dice $\pi\acute{\iota}\pi\tau\omega\ \acute{\upsilon}\pi\acute{o}\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma$ = ebr. נָפַל בָּ « essere abbattuto ») è ben accertato e quasi frequente, senza verun bisogno d'altra aggiunta o rinforzo; in secondo luogo, che essendosi detto nel primo emistichio בָּכֶרֶל « col ferro, » nel secondo si esigea una maniera strumentale corrispondente, cioè בְּאֲדִיר « con, per un possente; » l'aggiunta: *per la mano di*, diluirebbe il verso in parole inutili, rendendolo prosaico, da brevilouquente e poetico ch'è. Nè poi il dire: *il Libano cadrà per un possente* (questa è la traduzione letterale) è lo stesso che: *il Libano cadrà per mano di un possente*; ove quasi si vede l'atto materiale (il che determinando l'idea, la diminuisce) di chi taglia gli alberi, per quanto qui Libano sia preso in senso metaforico. Pare impossibile come taluni critici abbiano a perdere il loro tempo in sì pedantesche e, quel che è peggio, insulse osservazioni.

(2) Siccome nel secondo emistichio dello stesso versetto si fa menzione del vino (*poiché i tuoi amori son migliori del vino*), e il vino si beve, se ne conchiude che anche i baci s'abbiano a bere! Non si può negare che ai critici della Bibbia manchino le sottigliezze della logica più sopratfina.

d'una doppia redazione, mal fusa insieme, è cosa che non si potrebbe negare dal critico saggio e spassionato. È chiaro altresì che il compilatore definitivo del testo dovè essere diverso dall'autore sì dell'uno, sì dell'altro documento, perchè in tal modo soltanto si spiegano le ripetizioni e le varianti dei medesimi fatti. La cosa qui è così chiara che ci maravigliamo come a stabilire un tal principio si sia tanto discusso. A riconoscere poi la doppia provenienza della narrazione, la critica è aiutata dal diverso nome di Dio, che in un documento è chiamato Elohim, nell'altro Jehova (Jahvé). Ma niente vieta che le fonti del Genesi siano più, e che non uno, ma due e anco tre siano stàti i compilatori o editori, se così piace chiamarli, i quali probabilmente avranno aggiunto qualche cosa di proprio come qualcos'altro mutato e levato. Tutto questo è possibile, astrattamente e generalmente parlando. La difficoltà comincia, quando si pretende determinare per filo e per segno tutte queste parti. Qui l'impresa, nel più dei casi, è non solo sommamente ardua ma disperata, e a ben riuscirvi non vale nè scienza nè acutezza d'ingegno. Come sapere sempre e per tutto dove finisce l'un documento e dove comincia l'altro, e quali sono le parole, che vi ha tramezzato il compilatore, se non possiamo fare nessun confronto tra gli originali? A poter dividere un testo in tanti pezzetti di varia provenienza, bisognerebbe che il raccoglitore li avesse accozzati insieme meccanicamente, senza nessun suo lavoro personale, neppure di forma; il che è quasi cosa impossibile a pensare. Siffatta difficoltà pare che non abbiano considerata gli editori della Bibbia a colori.

A conferma di ciò che stiamo dicendo, vogliamo addurre un esempio; il quale, mentre da un lato prova manifestamente la doppia fonte del racconto, dall'altro ci fa vedere la maniera onde il redattore ha cercato di saldare insieme le diverse parti, senza riuscirvi se non a metà.

Nel principio del cap. 43 del Genesi (testo masoretico) si narra come Giuseppe andò ad annunziare a Faraone l'arrivo del padre e dei fratelli: « 1. E disse (Giuseppe): mio padre e i miei fra-

telli, col loro bestiame grosso e minuto, e con tutto ciò che posseggono, sono venuti dalla terra di Canaan; ed eccoli nel paese di Gosen. 2. E di tra i suoi fratelli ne prese cinque, e li presentò a Faraone. 3. E disse Faraone ai suoi fratelli: che mestiero è il vostro? e quelli dissero a Faraone: i tuoi servi sono pastori; così noi come i nostri padri. 4. E dissero a Faraone: siamo venuti a soggiornare in questo paese, perchè non v'è pascoli per i greggi dei tuoi servi; perchè la carestia si è fatta grave nella terra di Canaan: ed ora abitino i tuoi servi nel paese di Gosen. 5. E disse Faraone a Giuseppe: tuo padre e i tuoi fratelli sono venuti da te. 6. La terra d'Egitto ti è dinanzi: nel meglio del paese stanza tuo padre e i tuoi fratelli; che abitino pure nella terra di Gosen: e se di loro ne conosci capaci, e tu ponli a capo del mio bestiame. 7. E Giuseppe menò Giacobbe, il padre suo, e lo presentò a Faraone. »

Qui è chiaro il doppio racconto, per quanto il compilatore abbia cercato di ridurlo ad unità. Prima si dice che fu Giuseppe che pel primo annunciò l'arrivo del padre e dei fratelli; poi (v. 5) Faraone parla della cosa a Giuseppe come se ne fosse già consapevole per altra via che per bocca di Giuseppe (1).

Ora nei Settanta la duplicità del racconto è così palese da non ammettere il minimo dubbio. Fino alle parole: *ed ora abitino i tuoi servi nel paese di Gosen*, il testo greco, salvo leggere differenze per lo più di forma, è identico a quello masoretico; ma poi segue così: « e se sai che tra loro vi sono persone abili, e tu deputale a soprintendere ai miei greggi » (anche qui i due testi s'accordano, ma le parole occupano un luogo diverso nell'uno e nell'altro: cfr. sotto). La vera differenza sta in ciò che segue nel

(1) Anche il 1º e il 2º verso, se non sono un doppione, accusano almeno un racconto fatto a due riprese. Allorchè Giuseppe annunzia la venuta dei suoi, non pare che ne facesse nello stesso tempo la presentazione; questa sarà avvenuta dopochè il re (nel testo non è detto, ma è ben verisimile il supporlo) accolse lietamente la notizia o mostrò desiderio di conoscere la famiglia di Giuseppe; sebbene, considerata la maniera sconnessa e a salti onde si raccontano spesso le cose nella Bibbia, si possa intendere così: Giuseppe andò a Faraone per recargli la notizia, menando con sè cinque dei suoi fratelli; legando cioè il primo al secondo versetto, che apparentemente ne sembra staccato.

testo greco: « or Giacobbe [continuazione del v. 5] e i suoi figli vennero in Egitto, da Giuseppe; e Faraone re d'Egitto n'ebbe notizia. 6. E Faraone parlò a Giuseppe con dire: tuo padre e i tuoi fratelli sono venuti a te; ecco, la terra d'Egitto ti sta dinanzi; nel meglio del paese stanza tuo padre e i tuoi fratelli. 7. E Giuseppe menò Giacobbe, il padre suo, e lo presentò a Faraone. »

Secondo questo racconto, affatto indipendente dall'altro, e che è più semplice e naturale (si noti la delicata riserva di Giuseppe a non prevalersi della propria condizione a vantaggio dei suoi, presentandoli così bruscamente al re), Faraone sa la cosa per fama; spontaneamente s'interessa, con le maggiori profferte, alla sorte della famiglia di Giuseppe; il quale, naturalmente incoraggiato e forse avutone ordine dal re, presenta Giacobbe, solo; dei fratelli non si fa menzione.

Ora il redattore del testo masoretico si è servito anzi tutto del primo racconto, forse perchè più spettacoloso ed onorifico per la famiglia di Giuseppe (massime per quel privilegio accordato dal re ai più abili tra i fratelli di lui); ma ha preso anche dal secondo. Da siffatto miscuglio incompasto nascono due incoerenze: padre e figli sono presentati separatamente, e i figli prima del padre; le parole di Faraone: « tuo padre e i tuoi fratelli sono venuti da te, » non hanno senso, allorchè son dette nell'atto stesso che i fratelli di Giuseppe sono già alla presenza del re. Un compilatore più curante dell'unità e della forma le avrebbe tolte, come furono tolte quelle, onde Faraone apparisce di essere stato informato per sentita dire di altri; giacchè troppo strana cosa doveva sembrare che il re venisse a sapere una seconda volta, per voce pubblica, un fatto già così espressamente annunziato dallo stesso Giuseppe.

Ora noi domandiamo se, dato che non avessimo il testo dei Settanta, potremmo ricostruire quello masoretico nella doppia sua forma presente, e soprattutto sapere a qual documento appartenga la frase; *e se di loro sai alcuni abili, fanne capoccia de' miei*

greggi. Nel testo ebraico queste parole sono incorporate nella seconda redazione del racconto, laddove quello greco ci mostra che sono della prima, ove appunto i fratelli di Giuseppe occupano il primo luogo, a scapito ed oblio di Giacobbe.

Tutto ciò prova com'è sommamente difficile e spesso impossibile il discernere con certezza i vari documenti, che hanno servito alla compilazione di una qualsiasi scrittura.



Nessuna parte della Bibbia si presta forse ad una divisione così recisa e sicura, per ciò che riguarda la varietà dei documenti originali che la compongono, quanto i primi capitoli del Genesi. Eppure, alla bella prima, ecco una grave difficoltà, che da quelli che hanno sminuzzolato il V. Testamento in un numero sì strabocchevole di parti, non è stata ravvisata o non tenuta in considerazione; intendiamo dire dei primi versetti del cap. II. A chi appartengono essi? Secondo l'opinione comune non solo i primi tre versi, ma anche la prima metà del v. 4 (che pel senso manifestamente si stacca da ciò che è detto innanzi) sono dello stesso autore, che compose il primo capitolo. Ora se noi uniamo le parole: « queste sono le origini del cielo e della terra, allorchè furono creati » (ch'è la prima parte del v. 4 del cap. II, supposta fine del primo documento) col principio del cap. V, ove riappare il medesimo scrittore elohista: « questo è il libro delle origini di Adamo: nel giorno che Iddio creò Adamo, in sua immagine Iddio lo fece, » ognun vede il senso strano che ne nasce. Nè certo il nesso tra i due frammenti diventa più intimo e congruente, se si mutano le parole del v. 4 del II cap.: « queste sono le origini » del testo masoretico in: « questo è il libro delle origini, » come fa, fondandosi sul greco, la Policroma (1).

(1) Questo di *'elleh tholedhóth in zeh sépher toledhóth* è uno di quei mutamenti arbitrari, di cui è piena la Bibbia dello Haupt. Nel nostro caso poi non si ha neppure l'accordo (che pel resto varrebbe fino a un certo punto) delle altre antiche versioni (samaritano, siriano)

Ad ogni modo, se noi dopo il *b^ehibbar^eam* (fine della prima metà del v. 4, cap. II) saltiamo al cap. V, sarebbe pur forza intendere così: queste sopra esposte sono le origini del cielo e della terra (cap. II, v. 4); queste che seguono, sono le origini di Adamo (o forse meglio, dell'uomo); prendendo cioè *questo* ora in senso riassuntivo di cosa detta innanzi, ora in senso dichiarativo di ciò onde si deve trattare, affinchè i due dimostrativi, messi l'uno accanto all'altro, abbiano un congruo significato. In questa maniera il legame ci sarebbe. Se non che, è da notare che nel Genesi, ovunque s'adopera la formola: « queste sono le generazioni » (la discendenza, la storia, come altri anche traduce), si suole accennare a cose e a persone, di cui si fa menzione in ciò che segue, nonostante che il greco in simili casi usi οὗτος, non ἐκε, come sarebbe stato più appropriato: cfr. V, 1; VI, 9; X, 1; XI, 10. Nè si può supporre che tra il primo *zeh sepher* (per leggere come fa la Policroma) e il secondo del cap. V ci sia stata omissione d'altro racconto, in modo che nella primitiva integra narrazione dell'elohista le due espressioni non erano così vicine; giacchè il cap. V, quanto al senso, si connette intimamente alla fine del cap. I.

Ma la difficoltà principale sta in questo, che il rimanente del v. 4 non ha più senso, se si stacca dall'altra prima metà. Che cosa significherebbe: « nel giorno che Jahvé Elohim fece terra e cielo? » Queste parole resterebbero campate in aria, giacchè ciò che segue, non ha veruna relazione con esse, per ciò che riguarda la struttura grammaticale. Il Reuss per cavarne un senso plausibile unisce il v. 4 col 5, traducendo così: « lorsque l'Éternel Dieu fit la terre et le ciel, il n'y avait encore aucun arbuste des champs sur la terre. » Questa traduzione non è conforme al testo, pur ammettendo che sia grammaticalmente possibile. La difficoltà è veramente confessata dallo stesso Reuss; ma egli, cercando di pa-

col greco, come avviene di *settimo* mutato in *sesto* nel principio del v. 2 del cap. II (v. sotto). Non è più facile che il mutamento avvenga in una traduzione, massime come quella alesandrina, che non nel testo stesso? E ammessa la varia lezione, possiamo noi tenere come verità inconcussa che il testo dei Settanta sia sempre preferibile a quello masoretico?

rarla, cade in una inesattezza maggiore. Ecco come si giustifica nella nota marginale: le texte hébreu devrait proprement être traduit: « et qu'il n'y avait etc., » de manière que le v. 5 et 6 formeraient une espèce de parenthèse, et que le v. 7 se rattacherait immédiatement au v. 4. Prima di tutto, il *que* di: « et qu'il n'y avait » è aggiunto gratuitamente; il testo dice nel modo più chiaro: « e veruno arbusto (or veruno arbusto) di campo (propr. del campo = campestre) non era ancora nella terra » (1). Nè poi l'ipotesi della parentesi è meno arbitraria della traduzione: Ma perchè stravolgere un senso così piano, quale ce lo porgono il v. 4 e i seguenti? Per chi legge senza preconcelto non solo il v. 4 forma un tutto a sè, ma, come è stato osservato, introduce un tutt'altro ordine d'idee. E a chi ci obietti che qui le *tol'adhóth* non vengono specificate dopo, come avviene altrove, noi, pur ammettendo la difficoltà, rispondiamo che questa non si toglie nell'altra maniera d'intendere; tutt'altro. Ora il buon senso in simili casi ci ammonisce che, difficoltà per difficoltà, val meglio lasciar le cose come stanno, che non maggiormente imbrogliarle mutando il testo o frastornandone il senso. E la difficoltà ne sarebbe aumentata, in quanto, oltre l'uso insolito secondo cui si dovrebbe pur prendere l' *'elleh thol'adhóth* (accennanti a semplice clausola), ne risulta un senso sforzato e arbitrario, come si vede dalla traduzione, a cui il Reuss è stato costretto di ricorrere.

Ma non si potrebbe pensare ad una lacuna del documento jehovista? Perchè no? Anzi, tale ipotesi, generalmente parlando, non solo è ammissibile, ma più che naturale. Allorchè uno ha innanzi a sè più documenti intorno allo stesso soggetto, è ovvio immaginare che egli ne faccia una scelta, qua prendendo, là lasciando, lì qualche cosa mutando. Il modo di comportarsi in simili casi dipende dall'accortezza e dall'arte dello storiografo o compilatore. Vediamo un po'. Il redattore definitivo del Genesi lavorò sopra due documenti (o anche più, che qui non monta rilevare);

(1) Anche il Gunkel intende come il Reuss, aggiungendo *als = que*.

il racconto della creazione è fatto propriamente secondo una sola fonte, si copiando alla lettera, si comechessia compendiando (ciò certamente noi non possiamo decidere in modo assoluto); dell'altro documento, che è ben presumibile che narrasse press'a poco le medesime cose, che son dette nel cap. I, una vera creazione del cielo e della terra non c'è; il redattore jehovista ci trasporta a cose bell' e create da Dio. Che vuol dir ciò?

Che l'autore del libro l'ha omesso, probabilmente perchè doveva ripetere le medesime cose dell'altro redattore. Questa nostra è certo una ipotesi, come un'altra; ma è forse strano che quando due racconti combinano quasi in tutto, anco nei particolari, altri nel collazionarli accolga l'uno e scarti l'altro? Secondo noi dunque la formola: « queste sono le origini » è il riassunto (anche secondo l'altra interpretazione bisogna intendere come riassunto) dell'altra narrazione jehovista, la quale sarà stata intenzionalmente omessa per la ragione accennata, quando non si preferisca di considerarla come il principio del racconto (premessò al primo v. del I cap.: « nel principio Iddio creò il cielo e la terra »), conservata a fine di servire come introduzione a ciò che segue, giacchè troppo slegato sarebbe stato il senso, se di botto si fosse cominciato il nuovo ordine d' idee, cioè il documento jehovista, a partire soltanto dal v. 5: « e arbusto di sorta non era ancora nella terra. » È un rappezzamento poco organico, è vero, ma punto straordinario in un amalgama sì poco intimamente fuso dei vari documenti del Genesi. Comunque sia, per noi il v. 4 del cap. II forma un tutto indivisibile; lo spezzarlo in due parti eterogenee è cosa al tutto arbitraria, e rompe il nesso coi versi seguenti.

In quanto ai tre primi versi del cap. II, essi, a parer nostro, non appartengono allo stesso autore del primo capitolo, non solo perchè il cap. V si collega nel modo più semplice e naturale con la fine del cap. I, laddove il nesso sarebbe meno intimo dopo i tre versi suddetti; ma anche perchè questi pel senso e la forma costituiscono un che di diverso e di speciale; vale a dire, sembrano un epilogo e un'aggiunta fatta da mano estranea. In so-

stanza non si parla d'altro che dell'istituzione del sabato. Si osservi poi l'intonazione del piccolo brano; giacchè non si dice semplicemente che Dio, finita la creazione nel sesto giorno, si riposò nel settimo e lo benedisse; ma s'insiste ripetutamente sulle medesime cose. Due volte è accennato il compimento della creazione (v. 1: « e furono compiuti il cielo e la terra; » v. 2: « e compì Iddio nel giorno settimo la sua opera ») (1); due volte il riposo nel settimo giorno (nel 2 e 3 v.): « si riposò nel giorno settimo da ogni sua opera che egli aveva fatta; » « si riposò da ogni sua opera che Dio aveva creata. » Si osservi l'espressione: *la sua opera che egli aveva fatta (creata)* ripetuta tre volte. Ma perchè si veda meglio la singolare maniera di sposizione dei detti versetti, ne vogliamo dare unita la traduzione intiera: « E furono compiuti i cieli e la terra ed ogni loro esercito. E Iddio compì nel giorno settimo la sua opera che egli aveva fatta, e si riposò nel giorno settimo da ogni sua opera che egli aveva fatta. E benedisse Iddio il giorno settimo e lo santificò, perchè in esso si riposò da ogni sua opera che egli aveva creata, per farla. » In tutto ciò si scorge un che di studiato, di sistematico; quasi si direbbe il linguaggio più d'un teologo che d'uno storico. Ad ogni modo il racconto si stacca dalla maniera spigliata e sobria di ciò che precede. Nè deve fare difficoltà il nome *Elohim*. È naturale che altri, chiunque sia stato che ha aggiunto l'epilogo, si servisse della stessa espressione, che figura nella narrazione principale (2).

(1) Abbiamo mantenuto la lezione del testo masoretico, che ha *settimo*, non vedendo nessuna buona ragione di leggere *sesto*, come fa la Polieroma. Dal lato della critica pura è indifferente il dire che uno compie la sua opera nell'ultimo istante d'un tal giorno o nel primo istante del giorno seguente. In questo principio del capitolo si parla del settimo giorno, e però è probabile che lo scrittore abbia avuto in mente da per tutto il sabato. L'espressione: « [compì] l'opera che egli aveva fatta » (giacchè col piuccheperfecto bisogna tradurre: cfr. l'ugual formola nella 2ª metà dello stesso verso) ci pone anzi fuori del giorno del lavoro. Per ciò che riguarda le antiche versioni (LXX, siriano, samaritano) vale la nostra osservazione fatta a proposito di *el'leh tholedhóth*. Tutto considerato, è una correzione per lo meno inutile.

(2) Del resto non bisogna prendere il vario nome di Dio come norma assoluta per distinguere i diversi documenti. Il nome di Jahvé si trova nel principio del cap. XVII del Genesi, che è di origine elohista.

Siamo nel principio del Genesi, ove la varia compagine delle parti salta all'occhio del lettore anche meno accorto, ed ecco che quando altri si pone a fissare limiti certi, fino ad ogni minima parola, tra questo e quel documento, può facilmente cadere nell'arbitrario e nell'assurdo. Figuriamoci come la cosa dovrà riuscire immensamente più ardua e pericolosa in quei luoghi, ove di gran lunga men visibile è l'accostamento delle parti diverse.

Queste nostre osservazioni fatte così alla buona, più che come decisive in un senso o nell'altro, vanno intese come prova della fallacia dei criteri di coloro, i quali tanto leggermente credono risolvere problemi, che nel più dei casi sono inestricabili.



Importa conoscere un po' più da vicino il modo d'argomentare di chi scorge nella Bibbia varianti, ripetizioni, contraddizioni, per quindi dedurne la diversità dei documenti e degli autori. Prenderemo alcuni esempi dalla *Bible* di E. Reuss, sì perchè questo autore gode meritatamente di grande reputazione, sì perchè, apetto di tanti altri critici, è temperato nei suoi giudizi. Ma pure la mania di vedere da per tutto un testo diverso lo fa cadere in certe stranezze davvero incredibili. Si vede proprio che un preconconcetto, l'andazzo della nuova critica, fanno talvolta velo alla sua ragione e al suo buon senso.

Secondo lui dunque (Introduzione al Pentateuco e a Giosuè, p. 40) ciò che si racconta nel Gen., XI, 31 (non 29 come cita il R.) discorda da ciò che si dice nel cap. XX, 12, perchè nel primo luogo Sara (Sarai) è chiamata nuora (*kallah*) di Terah; nel secondo, passa come sua figlia. Ora non solo è al tutto naturale che nei due differenti passi Sara fosse qualificata, per rispetto a Terah, coi due nomi diversi, ma la logica voleva che non si potesse fare altrimenti. In sostanza, Sara era figlia (come si rileva dal cap. XX) e nuora, a un tempo, di T., perchè sposata ad Abra-

mo. Ma chiunque legge il passo e non abbia le traveggole, s'avvede subito che Sara nel cap. XI non poteva esser chiamata con altro nome che di nuora. Ecco le parole: « e Terah prese Abram, suo figliuolo, e Lot, figlio del suo figliuolo, e Sarai, sua nuora, moglie di Abram, figliuol suo. » Occorre avvertire che il nome di *figlia* qui sarebbe, più che sconveniente, assurdo? Il nome di moglie di Abramo non suggeriva naturalmente quello di *nuora*? S'aveva dunque a dire: *e Sarai sua figlia, moglie di Abramo, figliuol suo*? Ma quanto era ovvio, nell'un luogo, l'appellativo di *nuora*, altrettanto, nell'altro capitolo, il senso esigeva nel modo più naturale il nome di *figlia*. Abramo, per la ragione che si dice nel testo, aveva fatto passare Sara per sua sorella. Quando Abimelek seppe dell'inganno, ne mosse forte rimprovero ad Abramo, il quale si scusa dicendo che Sara è di fatto sua sorella, figlia di suo padre (Terah), salvochè non figlia di sua madre. Si osservi che non è Terah che muta linguaggio, chiamando Sara ora sua nuora, ora sua figlia (la qual sostituzione del nome, del resto, pur in bocca a Terah, non proverebbe niente, anche quando le circostanze non fossero cambiate); ma l'accento della figliolanza di Sara è fatto da Abramo, il quale, per fuggire la taccia di menzogna, dovè spiegare il grado di parentela, che realmente lo legava a sua moglie. Fu dunque il caso, ossia l'imprudenza di Abramo, che portò alla rivelazione dei veri rapporti di famiglia tra i tre personaggi: presso il mondo Sara passava per moglie di A., e quindi per nuora di T. Ma per il Reuss un fatto tanto naturale è indizio di diversità di elementi nel racconto, se pur non di contraddizione.

Esau vende a suo fratello Giacobbe, pel noto piatto di lenticchie, il diritto di primogenitura (Gen., XV, 29-34). Appresso, Giacobbe, ad istigazione della madre, carpisce con inganno la benedizione paterna, la quale spettava all'altro fratello (cap. XXVII). Sono due cose, già di per sè, ben distinte; chi non lo vede? Ma come se ciò non bastasse, il testo dice espressamente (v. 36) che nel secondo caso si tratta d'un fatto nuovo: « egli (Giacobbe) m'ha frodato già due volte, prendendo la mia primogenitura, ed ecco,

ora si è tolta la mia benedizione, » esclama Esaù. Più chiaro di così non potrebbe essere. Ma sentiamo come ne giudica il Reuss: « le fait que Jacob enleva à son aîné le droit de primogéniture et la bénédiction paternelle, est rapporté deux fois et ramené à des circonstances totalement différentes. » Tutto ciò è detto per inferirne la prova di varianti originarie nella presente redazione.

Nella storia che nel Genesi si racconta di Giuseppe, come egli fu venduto dai fratelli e condotto dai mercanti in Egitto, vi sono realmente alcune discrepanze, che secondo noi sono soltanto apparenti, ma che ad ogni modo non legittimano affatto la conclusione, che ne trae il Reuss (l. c., p. 52), che cioè i racconti sono due; secondo l'uno, Giuseppe sarebbe stato venduto; secondo l'altro, i fratelli l'avrebbero gittato nella fossa, ove fu trovato dalla carovana dei mercanti e portato via. Il fatto, come è narrato nel cap. XXXVII, 18-36, è così chiaro quanto alla sostanza che per noi non v'è il minimo dubbio. I fratelli di Giuseppe non appena lo scorgono venire ad essi, mandato dal padre, decidono d'ucciderlo; ma poi per consiglio di Ruben, che voleva salvarlo, lo cacciano nella fossa, spogliato della sua veste. Non è detto quanto tempo Giuseppe stette nella fossa, ma è lecito supporre che almeno per alcune ore vi dimorasse. È anche al tutto verisimile che, in questo mezzo, Ruben s'allontanasse dagli altri fratelli, come è costume dei pastori, i quali, massime quando son molti, come nel nostro caso, spesso stanno sparpagliati e talvolta distanti anche delle miglia. Nell'assenza di Ruben i suoi fratelli avrebbero venduto Giuseppe ad alcuni mercanti, che per caso passavano, diretti in Egitto a portar varie qualità di sostanze odorose; e ciò fanno per consiglio di Giuda, il quale, non altrimenti che Ruben, aborriva dal far perire il proprio fratello. È affatto gratuita l'ipotesi di coloro, che nell'operato di Giuda vedono una sostituzione (variante) di ciò che aveva consigliato ai fratelli Ruben. È cosa tanto naturale che nell'animo di ambedue sorgesse un ugual sentimento di pietà. Nel v. 30 è detto che Ruben tornò ai suoi fratelli. Di dove tornò? A noi sembra più ovvio che egli

tornasse da qualche luogo diverso da quello, ove stavano gli altri figli di Giacobbe, anzichè immaginare che egli si staccasse dal gruppo degli altri fratelli, andasse alla fossa e di nuovo tornasse presso di quelli. Ma lasciamo il più e il meno; a noi basta affermare come sia ugualmente ammissibile il nostro modo d'intendere, che cioè Ruben per un certo spazio di tempo abbia potuto appararsi dai fratelli, e che perciò dovesse ignorare ciò che quelli avevano fatto a danno di Giuseppe. Questo particolare è di capitale importanza nella nostra questione, giacchè è chiaro che se Ruben fosse stato sempre insieme con gli altri, non si potrebbe parlare di vendita di Giuseppe ai mercanti, ma questi l'avrebbero trafugato all'insaputa di tutti i fratelli. La questione ora va risolta con l'attenta disamina del testo. Tutta la difficoltà consiste nel decidere qual è il soggetto dei due verbi *tirarono* e *trassero su* del v. 28. Siccome precede immediatamente: « e passarono gente madianita, mercanti, » alla prima parrebbe che quelli che trassero Giuseppe dalla caverna fossero i medesimi mercanti. Qui sta l'inganno. Noi a bella posta non abbiamo tenuto conto di: *e venderono*, che segue ai due verbi citati (che naturalmente toglierebbe ogni dubbio), giacchè secondo i critici questa parola sarebbe intrusa ossia deriverebbe dall'altra versione del racconto. I testi bisogna saperli leggere, soprattutto quelli della Bibbia, ove le cose spesso stanno campate in aria e dove specialmente si passa bruscamente da un soggetto all'altro con la massima facilità. Questo sarà un difetto della lingua e dello stile biblico (diciamo meglio dello stile semitico), ma il fatto è così: se noi volessimo tradurre sempre con la nostra logica, con le rigorose regole della grammatica delle lingue nostrali, rischieremmo di frantendere un infinito numero di passi della Bibbia. In ebraico s'incontrano bene spesso due verbi l'uno vicino all'altro, i quali si riferiscono a soggetti diversi. Due esempi, per non cercar lontano, se n'hanno nei v. 13-14 dello stesso cap. XXXVII: « e gli disse » (fine del v. 13); « e gli disse » (principio del v. 14); e più giù, nel medesimo versetto: « e lo mandò; » « ed andò, » ove noi dobbiamo supplire ora

Giacobbe, ora Giuseppe. Alla mente del narratore il soggetto dominante sono i fratelli di Giuseppe; i mercanti sono una cosa secondaria; dunque dove questi non sono espressi, sono da sottintendere quelli. Scorgono da lontano (il testo dice: « alzarono gli occhi e videro, » il che ci mette la scena a una certa distanza) venire alla loro volta una carovana di mercanti; a tal vista risolvono di vender loro il proprio fratello; i mercanti arrivano (passano), e cavan fuori dalla fossa Giuseppe: questo è il sunto dei versi 25-28. Chi è il soggetto dell'ultimo verbo? Quelli che innanzi avevano macchinato di vendere Giuseppe: questa idea s'offriva spontanea alla mente del cronista del Genesi. Anche noi, che siamo ben altrimenti più rigorosi nella sintassi, nella parafrasi già data intenderemmo lo stesso.

Coloro che spiegano diversamente da noi, non hanno considerato una grave difficoltà: come mai e perchè i mercanti siano andati da sè alla fossa, la quale non è detto e non è presumibile che fosse lungo la via percorsa dalla carovana, anzi nel testo è invece specificato che la detta cisterna era nel deserto, e, secondo che c'insegna il Reuss (p. 414, nota), era in forma d'imbuto rovesciato (en forme d'entonnoir renversé), il che rendeva più malagevole di scoprire chi vi fosse dentro. Non si dice: *trovarono*, o qualche altra espressione, che ci rappresentasse il rapimento di Giuseppe da parte dei mercanti; nel testo si legge che *trassero fuori*, come di chi è consapevole del fatto e n'ha prestabilito l'esecuzione.

Questa idea del rapimento forse non sarebbe sorta in mente a nessuno, se Giuseppe stesso (cap. XL, 15) non avesse detto che era stato rubato dalla terra degli Ebrei. Ma, primieramente, egli si poteva in tutte le maniere considerare come rapito, perchè portato via con la violenza. Poi, chi non vede in questa mezza pia menzogna un sentimento delicato di coprire l'infamia dei suoi fratelli? Se avesse detto tutta la verità, n'andava del suo decoro: che concetto si poteva formare Faraone d'uno straniero venduto dai propri fratelli? Giuseppe voleva impietosire il coppiere, affin-

chè questi si ricordasse di lui presso il re; e oltre protestarsi innocente, allega anche il fatto del suo rapimento dal proprio paese: e non occorre osservare che siffatta circostanza era più atta allo scopo che non il dire che era stato venduto dai propri fratelli. In verità c'è da maravigliarsi forte che critici di senno si siano fondati sopra siffatte parole di Giuseppe.

Così il racconto è uno solo, anche quando fosse composto sopra un doppio documento; sebbene la concordanza stessa quasi escluda la duplice pretesa origine della redazione. Giacchè qui non si hanno, come di solito avviene altrove in simili sdoppiamenti di narrazione, due racconti indipendenti e diversi; ma i due documenti, posto che siano due, s'allacciano e si compiono a vicenda, in perfetta armonia d'idee. Uni sono i mercanti, che sono scorti da lontano; uni i mercanti che passano; uni quelli che conducono Giuseppe in Egitto. Se questi mercanti non fossero specificati, nessuno s'accorgerebbe d'una diversità qualsiasi di racconto; dunque incertezza o confusione dei nomi dati alla carovana, ma non varietà, nè tanto meno contraddizione rispetto ai fatti (1).

Ma le cose notate finora nella storia di Giuseppe sono un nulla rimpetto alla critica del Guunkel intorno allo stesso capitolo del Genesi (*Genesis übersetzt und erklärt* 1901). Il dotto professore di

(1) Tutta la difficoltà consiste nel venir chiamati i mercanti ora Ismaeliti, ora Madianiti. V'ha non pochi esegeti i quali pensano che i due nomi significhino la stessa cosa; alla quale opinione, a dir vero, noi mal sapremmo acconciarci: cfr. WINER, *Biblisches Realwoerterbuch*, sotto *Ismael*. Ma non è fuor di luogo notare che anche altrove (cfr. GIUDICI, VII, 12; VIII, 22, 24) si trova la stessa confusione tra le due tribù; le quali, oltrechè affini di razza, erano anche vicine di luogo. Si può anche benissimo supporre che ambedue le popolazioni facessero lo stesso mestiero di mercanti, portando le derrate della propria terra in Egitto; anzi ancora, che Ismaeliti e Madianiti si trovassero insieme in quella spedizione. Insomma, un qualche punto di contatto e di somiglianza potè dare origine allo scambio. Ma, lo ripetiamo, comunque il fatto, invero un po' strano, si spieghi, e anche ammettendo la doppia redazione (che poi, in fin dei conti, può ridursi ad una semplice variante del solo nome; di fatti, mettendo Ismaeliti in luogo di Madianiti, tutta la discrepanza sparisce), non meno erronee sono le conseguenze che ne vogliono trarre i critici, cupidi cercatori di varianti e contraddizioni bibliche. Siano pure due le fonti a cui il cronista ha attinto; concedasi ancora che esse discordino circa il nome dei mercanti; rimane sempre l'idea fondamentale del racconto: Giuseppe fu venduto, non importa a chi; di rubamento non v'ha nessuno indizio; giacchè non se ne potrebbe seriamente cavare una prova dalle parole di Giuseppe, per la ragione accennata.

Berlino spinge lo sguardo ben più addentro che non faccia il Reuss, giacchè egli trova due differenti racconti anche nel comando che Giacobbe dà a Giuseppe di recarsi a visitare i suoi fratelli. Il testo dice alla lettera (v. 13 14): « e disse Israele a Giuseppe: non pasturano i tuoi fratelli in Sichem? Vieni, e ti manderò ad essi. Ed egli disse: eccomi. E gli disse: orsù, va' a vedere il buono stato dei tuoi fratelli e il buono stato del gregge, e riportamene nuove: e lo mandò dalla valle di Hebron; ed egli andò a Sichem » (1).

Chi non vede che si tratta d'una sola e medesima commissione? Il dialogo è familiare, condotto alla buona, simile alle parole che una mamma può indirizzare al suo bambino, perchè venga a casa, chè deve andare a tale e tal posto; accorre il fanciullo, e gli ripete l'ambasciata da fare.

Questa ripetizione naturalissima è presa per un doppio comando. Ma poi veramente, chi ben guardi, non è una pura e semplice ripetizione, giacchè la seconda parte dichiara ciò che nella prima è detto genericamente. Nè, a tutto rigore, ammesso il doppio comando, seguirebbe di necessità che sia stato dato a due riprese; lo stesso mittente può ripeterlo per vieppiù inculcarlo altrui. Ma mettiamo che il comando sia stato dato a Giuseppe in due volte diverse, cioè sia menzionato in modo differente secondo la varia fonte, donde deriva il racconto. Data tale ipotesi, l'uno dei due documenti provverrà dall'elohista; l'altro, dal jehovista.

Fin qui ci si arriva; stentatamente, è vero; ma con un po' di buona volontà ci si arriva. E ammettasi pure (noi facciamo tutte le concessioni possibili) che il nome d'Israele sia un indizio dell'origine jehovista, laddove Giacobbe sarebbe il nome del patriarca secondo l'altro cronista. Rimangono a scoprire le parole appartenenti all'elohista. Il Gunkel non si sgomenta: l'espressione *eccomi* proferita da Giuseppe è prova del documento elohista, perchè in un altro passo supposto elohista si trova una ugual maniera di dire. Si può essere più sottili di così?

(1) Circa l'indeterminatezza del soggetto dei vari verbi, vedi quanto fu notato di sopra.

Fu detto che lo stile è l'uomo; e sta bene. Noi ammettiamo che da certe frasi o da certe forme speciali sintattiche o del lessico, e che so io, altri possa riconoscere (a patto però che abbia vivo e pieno sentimento della lingua e grande e sicura familiarità dello scrittore) l'origine d'una data composizione letteraria; ma se uno, chiamato, risponde: *eccomi*, sarà egli Tizio o Sempronio?

La frase: *alzare gli occhi e vedere* è frequente nella Bibbia; ma si trova anche in un documento jehovista (o almeno che passa per tale); allora la conclusione è naturale (è sempre il Gunkel che ragiona): *i fratelli che alzarono gli occhi e videro la carovana dei mercanti* (v. 25) sono tolti dal documento jehovista.

Ma dunque i diversi compilatori del Genesi (per citare soltanto questo libro) hanno ciascuno una parlata speciale? E se il jehovista, per esprimere l'interrogazione doppia indiretta *utrum — an non* (« riconosci se è la veste di tuo figlio o no » nel v. 32) si serve di אִלָּא — הֲ, sa dirci il Gunkel come esprimerebbe lo stesso concetto l'elohista? Poichè se egli conosce il linguaggio dell'uno, si suppone che sappia anche quello dell'altro, onde, mediante il confronto, possa trarre qualche giusta conseguenza. E se al colore azzurro e al rosso chiaro (parliamo, ben s'intende, della Policroma) si convengono maniere speciali di dire, non avranno qualcosa di proprio anche il rosso cupo, il verde, il porporino e gli altri colori?

Ma, prima di lasciare la storia di Giuseppe, ci piace arrecare un'altra prova di quella ossessione (che ben si può chiamare così), la quale hanno i critici della Bibbia, di vedere per tutto varietà di redazione originaria.

Siamo nella fine del capitolo, ove a Giacobbe è presentata la veste del figlio Giuseppe, intrisa di sangue; alla cui vista il misero padre prorompe in quelle parole strazianti, che ognuno sa. Il testo dice così (v. 34-35): « e stracciò Giacobbe le sue vesti e si mise un sacco attorno ai lombi, e lamentò il suo figlio giorni molti. E tutti i suoi figli e tutte le sue figlie si levarono per consolarlo, ma egli non si lasciò consolare, anzi disse: scenderò pien di cordoglio al sepolcro, al mio figlio. — E pianse lo suo padre. »

Ora sentiamo il Gunkel (dopo aver tirato fuori, si capisce, il solito doppio racconto): dass er weinte, hören wir erst am Schlusse des Abschnittes, während es gleich am Anfange gesagt werden müsste. — Ammettiamo pure che una critica gretta e meticolosa possa trovare superfluo il *piangere* della fine del racconto; che tutta l'ultima frase sia una nota marginale; ma il venire ad affermare, avendo così l'aria di correggere il testo, che di pianto si parla soltanto nella fine, mentre se ne doveva discorrere in principio, passa ogni limite del verisimile. Ma come! Il povero Giacobbe si straccia dal dolore le vesti, si cinge di cilicio, e fa cordoglio per lunghi giorni (l'espressione, che è usata, è propria del lamento, che si fa sopra un morto; la traduzione precisa sarebbe dunque: *fece lamento sopra suo figlio*), e si ha il coraggio di sostenere che Giacobbe non piange altro che alla fine? Ma che roba è questa? C'imagineremo noi un uomo che all'annuncio d'una sì orribile morte del figlio diletto si laceri, pazzo di dolore, di dosso la propria veste, ad occhi asciutti? Ma torniamo per un altro poco al Reuss.

A tutti è noto il bellissimo capitolo XXIV del Genesi, ove Abramo manda il servo per trovar moglie a suo figlio, tra le fanciulle del suo paese d'origine. Se ne torna il buon servo, conducente Rebecca in su un cammello, in compagnia delle sue ancelle. Quando è presso ad arrivare, ecco ch'egli incontra Isacco, che era uscito, sul far della sera, nel campo, non si sa bene perchè, se a pregare (data la maniera del culto, ai tempi d'Abramo, ciò si capisce bene) o a meditare, come altri traducono, o per altra ragione (v. *Hebrew Lexicon* del Fürst in שו"ח). Insomma, egli girellava per la campagna e forse non senza una segreta ansia dell'arrivo del servo (1). E chi sa quante altre volte avrà prefe-

(1) Importa assai d'intender bene il senso dei vv. 62, 63, che appunto parlano di quest'apparizione d'Isacco, e che nelle traduzioni comuni non sempre son resi esattamente. Ecco come ci pare di dover rappresentarci il fatto: Isacco se ne veniva (se ne tornava) dalla sua gita (a parola: *dall'essere andato*) nel pozzo di Lachai Roi, poichè abitava nella contrada meridionale, ed era uscito a meditare (v. sopra) nella campagna aperta; vale a dire,

rito quella tale campagna, vicina a quella stessa strada, donde aspettava la sposa. Avviene l'incontro; il servo fedele consegna Rebecca ad Isacco, il quale la conduce *alla tenda di Sara sua madre* (1).

Questo racconto così semplice, così commovente, ha un peccato agli occhi del Reuss, e un poco anche agli occhi nostri: si desidererebbe di assistere all'accoglienza affettuosa fatta da Abramo alla novella sposa. Quest'epilogo della scena manca. Ora vediamo le conclusioni del detto critico (p. 104): « quand Éli'ézer revient avec Ribqah, il n'est plus question d'Abraham. La caravane, sans se soucier du vieux patriarche, qui pourtant ne peut pas encore être mort (2), se rend chez Isaac, lequel est établi dans une toute autre partie du pays. Nous avons donc là un composé de deux

era uscito attraverso i campi, prendendo dalla parte del pozzo, donde se ne tornava. Il v. 63 è come spiegazione e amplificazione insieme del v. 62; giacchè l'idea è: Isacco abitava in quelle parti; era uscito nel campo; tornava dalla sua passeggiata. Ora nel racconto è messo prima quest'ultimo particolare, che logicamente è posteriore. Se non s'intende così, parrebbero due atti diversi e quasi contraddittori: *se ne tornava*; *era uscito*; ma se ne tornava, perchè era uscito. Che poi il pozzo ricordato potesse essere mèta del suo andare attorno pel campo, si spiega benissimo, perchè era luogo sacro e memorabile (cfr. cap. XVI, 13-14). La lezione מְבֹא « entrata, ingresso » (Eingang) pel masoretico מְבֹא « dall'essere andato, » come propone e traduce il Gunkel, guasta, secondo noi, il senso del passo: che cosa vorrebbe dire che Isacco si era ritirato nell'ingresso di *Be'er-lachai-ro'i* (Isaac aber war gezogen in den Eingang von ecc.)? Pel narratore la cosa che si affaccia prima alla mente, fu la subita vista di Isacco. Il luogo, ove avvenne il fatto, è cosa accessoria, che si nota dopo con l'espressione: *abitava nel paese meridionale* (come se fosse una parentesi). Tutto ciò è conforme al modo vivace e pittoresco dei racconti biblici. Ma poi come conciliare le due idee: *si era ritirato*; *abitava*, che secondo il Gunkel (il quale aggiunge un *jetzt* di suo capo: *und wollte jetzt*) si direbbero nello stesso v. 62?

(1) Non vediamo nessuna ragione di tenere, come altri fanno, per intruse le parole: *Sara sua madre*. Grammaticalmente *ha'òhelah* (con art. e *ha* locale) non ci pare impossibile come *nomen regens*, una volta che si l'art., massime quando segue un nome proprio, come qui, si *ha* loc., possono stare, per quanto in via d'eccezione, nel nome in *stato costruito*. Se i due rapporti grammaticali, ciascuno per sé, non sono incompatibili nel detto nesso sintattico, non si capisce perchè lo sarebbero, quando venissero a trovarsi insieme nello stesso nome, mentre vanno accoppiati benissimo, allorchè il nome si trova nello stato assoluto (הַבֵּיתָה « nella casa »). Il senso poi richiede la specificazione: *tenda di Sara*. Rebecca andava per la prima volta in una tenda non sua, la quale era appartenuta ad un'altra donna della famiglia; e perciò era naturale che si accennasse in che tenda fu condotta. Se si dicesse semplicemente che fu menata *nella tenda*, parrebbe che fosse la tenda d'Isacco.

(2) È strana quest'osservazione del Reuss. Ma se Abramo dopo l'arrivo del servo riprende moglie (cap. XXV) e la sua morte è narrata nel v. 7 dello stesso capitolo? Dal canto suo, Gunkel fa invece un'asserzione ben più straordinaria, che cioè il servo al suo arrivo

récits, à l'un desquels manque la fin et dont l'autre a perdu en route son commencement. »

Prima di tutto, dalle parole del testo non si rileva affatto che il servo si recasse presso Isacco. L'incontro è descritto come fortuito, forse non tanto fortuito da parte del figlio di Abramo; ma la carovana se ne veniva per la sua strada, senzachè noi sappiamo dove propriamente fosse diretta. Supponiamo che il servo tornasse al luogo donde era partito. Dove era Abramo, allorchè spedi Eliezer? Nella Bibbia non è detto; soltanto per induzione possiamo congetturare che egli dimorasse in Hebron, nei cui pressi aveva seppellito Sara; laddove Isacco figura di abitare nelle parti di mezzogiorno, senza specificazione precisa di luogo, ma probabilmente nella stessa contrada ove già Abramo era stato (v. capitolo XXI). Ma anche Hebron è nelle parti meridionali, e la distanza tra i due luoghi abitati dal padre e dal figlio non doveva essere tanto grande. Come si può supporre che Abramo, amatissimo del figlio, lo lasciasse molto lontano da sè? Probabilmente Isacco se ne stava là per vigilare l'azienda domestica (sappiamo che Abramo era ricco, massime di bestiame, e niente di strano che in quei medesimi luoghi, ove altra volta era migrato, avesse qualche possessione, non importa di che). Data tale ipotesi, che cioè padre e figlio abitassero divisi, poteva avvenire l'incontro tra il servo e Isacco? Per rispondere alla domanda bisognerebbe che noi sapessimo con precisione il luogo e la via percorsa dal servo; ma non vediamo nessuna impossibilità a ciò, perchè pensiamo che Isacco non dimorasse in luoghi troppo remoti da quelli, in cui si suppone che abitasse Abramo. Insistiamo sull'osservazione fatta che Isacco poteva andare a disegno verso la strada, donde si aspettava il ritorno del servo. In questa maniera sparisce la ragione della maraviglia del Reuss; il servo, consegnata la

apprende la morte di Abramo: *Ankunft bei Isaak, wo er Abrahams Tod hört*. Nella Bibbia non v'ha ombra di tutto ciò. Ben è vero che talvolta i critici non sonnecchiano, ma sognano addirittura. Sono racconti semplici che vanno letti con semplicità, passando magari sopra a qualche incoerenza. Ma no; vogliono leggerli per via di teoriche astruse, preconceute, ed ecco il bel risultato.

sposa, se ne sarà tornato presso Abramo; e così si spiegherebbe il mancato incontro tra Abramo e la nuora.

Ma Isacco poteva abitare, in modo stabile, nelle parti meridionali anche prima che il servo andasse in Mesopotamia; il quale perciò sapeva dove condurre Rebecca. Anche da questa parte dunque vien tolta la difficoltà; senza considerare che in fin dei conti niente vieta che Isacco stesse col padre. Perchè no? Forse perchè non si parla di Abramo? Ma il cronista non ha scritto mica una novella per contornarla di quei colori e di quegli accessori, che a noi sembrano quasi indispensabili. Si noti la sobrietà, e si può anzi dire crudezza, con la quale è raccontato l'incontro della carovana con Isacco: « ed essa (Rebecca) prese il velo e si copri; e il servo raccontò ad Isacco tutte le cose che egli aveva fatte: e Isacco la menò nel padiglione di Sara sua madre. » Ecco tutto. Abramo poteva aspettare all'ingresso della tenda, per dare alla sua giovine parente il benvenuto, senza che al narratore venisse in mente di raccontarcelo. Per ciò poi che riguarda l'accento del luogo in cui si trovava Isacco (nella contrada di mezzogiorno), tal particolare non implica necessariamente che non abitasse colà anche Abramo. Accadendo di nominare Isacco, di lui solo si occupa il narratore, non altrimenti che noi, dicendo, per esempio, che il tale è in campagna, ai bagni, non crediamo punto necessario di far menzione della famiglia, sebbene egli vi si trovi insieme con i suoi. Del resto non bisogna pretendere quella precisione nè chiarezza, che userebbe un letterato dei nostri giorni. Ricordiamoci (e tal pensiero dobbiamo sempre avere in mente, se non vogliamo frantendere la Bibbia) ch'è antica gente semitica questa che così parla. E non è strano che da ragioni tanto insignificanti, in cose raccontate in modo così sommario e ingenuo, senza veruno studio d'arte, altri abbia a trarre conseguenze così pronte e sicure? (1) Qualche dubbio si potrebbe bene sollevare,

(1) Tutta la difficoltà in fondo si riduce a questa dimenticanza del redattore a farci vedere da capo Abramo; come se si nominassero altri membri della famiglia, e però si trovasse straordinaria l'omissione del personaggio principale della medesima.

qualche spiegazione proporre; la critica, anco la più schizzinosa e arcigna, ha certo il diritto di rilevare ogni minima imperfezione d'un'opera, misurata pur alla stregua di teoriche non importa se e quanto giuste, e soprattutto di teoriche tratte dalle nostre abitudini e dai nostri gusti. Si dica dunque pure, se così piace, che il racconto non è chiaro, ch'è lacunoso, che manca della finale e che so io; ma incoerenze e contraddizioni non ce ne sono. Il doppio racconto si farebbe scorgere se, per esempio, qua si dicesse che il servo partì da un luogo; là, da un altro; se la strada percorsa ora fosse questa, ora fosse quella; se fossero nominati due luoghi diversi, in cui Eliezer avesse avuto ordine di condurre la sposa. Niente di tutto ciò v'ha nel capitolo del Genesi. Ma l'incongruenza può nascere benissimo, quando il critico supplisce con la fantasia a ciò che manca nel racconto; vale a dire, allorchè egli s'immagina che il servo partì da Hebron o da altro luogo vicino; poi tira una linea dritta tra questo luogo e la Mesopotamia, donde conchiude che la carovana non poteva passare da quelle parti meridionali, ove si trovava Isacco. Ma, a lasciare le altre considerazioni accennate, quella tale strada poteva non essere così dritta, come altri sarebbe portato a figurarsela sulla carta: le strade fanno talvolta certi giri bizzarri. Ma non vogliamo insistere su ciò, chè potrebbe parere soverchia sottigliezza; tanto più che non v'è punto bisogno di simili attaccagnoli.

Ma ora basti di queste osservazioni sopra il modo di spezzettare la Bibbia in parti sì minime, perchè ci tarda di venire a cose di maggiore importanza. In vero, fino a un certo punto, è indifferente il sapere che il tal versetto, la tal frase, la tal parola siano di questo anzichè di quello, ovvero il leggere il V. Testamento (per ora siamo nel vecchio, ma verrà la volta anche del nuovo) in più colori invece che in un solo. A noi veramente quella selva di colori, che s'affollano e s'incalzano con una vertiginosa rapidità, fino spesso in un medesimo versetto, paiono fatti apposta non si sa se più per abbagliare la vista che per confondere la mente (il Vernes, a proposito di ciò, molto argutamente ha ricor-

dato il proverbio tedesco: *gli alberi impediscono di veder la foresta*); ma in sostanza non mutano lo stato delle cose: il testo è sempre il medesimo. Ma il guaio è quando, per ragioni non meno frivole di quelle, onde si fanno le dette divisioni e suddivisioni, si mutano e si sconvolgono i vari libri biblici. Ma almeno si migliorasse il testo da qualche menda, in cui fosse realmente caduto lo scrittore; sebbene, secondo i nostri principii, non si dovrebbero correggere se non le alterazioni posteriori, rispettando la lezione, quale si sia, originaria. Pure la cosa potrebbe passare; ma che diremo di quei mutamenti capricciosi che pur guastano senso, poesia e talvolta lingua e grammatica? A questo grave assunto ora noi ci accingiamo: ma ciò faremo brevemente, perchè il nostro assunto per ora è più di accennare le cose, svegliando l'attenzione e scuotendo qualche mente, che non di farne compiuto esame. E le nostre osservazioni s'aggrireranno in gran parte sopra Isaia, per la ragione che questo profeta abbiamo di recente dovuto in modo speciale studiare, per causa d'insegnamento. Del resto, i vaticini d'Isaia, per l'elevatezza delle idee, la vivacità delle immagini, la freschezza dello stile, la purezza della lingua ben si meritano una particolare considerazione tra le altre profezie.

II.

Le profezie d'Isaia non ci saranno forse pervenute con perfetto ordine, nè per ciò che riguarda l'aggruppamento logico dei soggetti, nè per quel che s'attiene al tempo in cui furono composte; anzi si può dire con certezza che un po' di confusione c'è, come è avvenuto, in modo più visibile e maggiore proporzione, in Geremia. In simili raccolte di scritti vari, composti successivamente in diverse occasioni (come sarebbero anche le poesie varie d'uno stesso autore) è sommamente difficile una fissa e ra-

zionale disposizione, non solo a cagione di quel non so che di vago che hanno in sè certi componimenti — anche quando si fanno allusioni storiche, sono più lasciate indovinare che non dichiarate particolareggiatamente; — ma anche perchè mal si sa se debba prevalere l'ordine cronologico o quello logico. Se lo stesso scrittore è spesso in ciò incerto, e muta e rimuta l'ordine delle parti del suo libro, figuriamoci come la cosa ad altri debba riuscire di gran lunga più difficile. A provar ciò basterebbe considerare i tentativi di tutti quei dotti (e non son pochi), i quali hanno immaginato chi un modo, chi un altro, per collegare insieme i diversi vaticini in un tutto armonico; ma, com'è da aspettarsi in simili questioni, che sanno un po' di lana caprina, quanti sono i capi, altrettante le sentenze: e si può esser sicuri che, a discutere un secolo, la verità non avanzerebbe d'un passo; perchè manca quel benedetto punto d'appoggio, la base positiva, il *documento vero*, il quale metta le cose al proprio posto e tolga ogni dubbio.

Se non che, non bisogna esagerare troppo il disordine delle nostre profezie; poichè può benissimo darsi che esso derivi più dal cervello degli'interpreti che non dalle cose; come tante altre difficoltà create espresso dal critico, il quale poi si dà una pena infinita per risolverle. Pare che alcuni non sappiano persuadersi che la verità talvolta possa essere tanto semplice e piana, da non richiedere tutte quelle ingegnose e sottili combinazioni. La logica è una bella cosa; chi può negarlo? Ma gli è che anche delle cose più belle e sante si può fare abuso in questo mondo. Le proporzioni giuste, il disegno geometrico conferiscono, anzi sono necessari al bello; ma pure il misurare con le sole seste un lavoro d'arte potrebbe menare a giudizi non che temerari, anche assurdi. In doppio modo i critici fanno spesso opera inconsulta e inutile: non arrivano mai a capo di nulla, per la ragione anzidetta; poi, se si desse loro retta, è forte a temere che la poesia, la logica e qualche volta il buon senso nulla ci guadagnino, massime trattandosi di dover giudicare opere d'indole così speciale, come le

profezie, composizioni letterarie esclusivamente bibliche, e per le quali ci manca ogni altro modello come termine di confronto.

Nel nostro caso il disordine, apparente o reale, può essere duplice. Il primo si è quando l'un vaticinio succede all'altro senza un principio prestabilito e sistematico; vale a dire, quando le cose sembrano cucite a casaccio. Una siffatta confusione è ben possibile anche nel libro d'Isaia; ma bisogna anco convenire che certe divisioni logiche, un po' all'ingrosso, ci sono, come tutti i critici hanno riconosciuto: così i cap. I-VI; VII-XII; XIII-XXIII, in pressochè tutti i commenti formano come grandi sezioni secondo la materia. Non sarà ordine rigoroso, ma una certa economia è serbata. Questo disordine, secondo noi, è il più comune, perchè più facile e naturale ad accadere. Infatti, il leggere un discorso nella tale o tal pagina, anzichè nella tal'altra, non è egli indifferente?

Ma si può dare un disordine più grave, che cioè i vari componimenti si mescolino l'un con l'altro: qui la cosa, come si vede, cangia aspetto. Ma pure siffatta confusione, che può bene accadere, non si deve così facilmente ammettere ad occhi chiusi: qui bisogna andare coi piedi di piombo in iscomporre e ricomporre i vari pezzi; laddove è proprio qui dove si va snelli snelli e si fanno salti prodigiosi. Noi dobbiamo supporre che anche materialmente una profezia fosse distinta dall'altra, comunque s'imaginino scritte, in tavolette, in papiri o in altra guisa, in modo che chi leggeva, oltrechè dal senso, fosse guidato anche da certe divisioni esterne; almeno tale ipotesi è ben ragionevole. Qualche volta la fine d'un vaticinio si potè bene innestare nel principio d'un altro, come pare che sia avvenuto rispetto all'ultimo versetto del cap. III, passato in principio al cap. IV. Possiamo ammettere anche qualche altro piccolo accidente perturbatore, senza bisogno di andare a pensare che un dato pezzetto di papiro, contenente un brano di profezia, caschi in mano al possessore d'un altro vaticinio; il qual possessore poi appiccichi l'una cosa all'altra meccanicamente e sbadatamente, come la fervida fantasia di qualche

critico ha supposto: noi già abbiamo visto come è stato spiegato l'imbroglione dei vv. 15-16 del cap. V, supposti intercalati da mano inesperta e per via del caso. Insomma, nel campo delle probabilità, molte cose si possono pensare. Ma che proprio il caso — il cieco caso — abbia scombussolato da capo a fondo il nostro libro (perchè nella policroma quasi niente è rimasto intatto dell'ordinamento tradizionale), non tutti crederanno così facilmente.

Noi possiamo e anzi dobbiamo supporre che vaticini come questi d'Isaia si leggessero con grande studio, anche prima che delle profezie in genere, insieme con la *Torah*, si facesse regolare sposizione nelle letture liturgiche (dopo la Legge, i Profeti hanno sempre goduto di speciale venerazione) (1); che perciò fossero noti. Con qual ragione allora, anzi con qual verisimiglianza, supporremo noi che il raccoglitore, qual sia stato, abbia preso di qua e di là senza un discernimento al mondo, quasi si trattasse di cose sconosciute o indifferenti, ovvero esso redattore fosse un ignorante o imbecille qualsiasi?

Ma sia pure che i vaticini d'Isaia, quali ci sono stati tramandati dalla masora, non hanno nè capo nè coda; che sono pieni di controsensi: come li raddrizzeremo noi? Si sa; in nome della logica, e con in mano quelle tali seste, di che si è accennato. Si dice che le cose sono più facili a scompigliare di quel che poi, scommesse che sono, rimetterle al suo proprio incastro. Siamo proprio sicuri che, non altrimenti che fanno i bambini con quei quadrettini di legno, onde si baloccano a costruire le loro casette, noi, dopo il gran guasto di tanti secoli fa, possiamo ricomporre quelle sparse membra nella precisa unità vivente, che prima immaginò l'autore?

Noi non abbiamo affatto l'intenzione di sottoporre al nostro esame siffatta questione circa il nuovo ordinamento, che si è preteso di dover dare alle profezie d'Isaia, sì perchè, come è fa-

(1) Che le lezioni (*haphtharoth*) dei profeti, in un con le pericope del pentateuco, fossero in uso, nel tempio e nelle sinagoghe, fin da tempo molto antico, è dimostrato dal Grütze nel suo *Kohélet*, in *Anhang* I. Lo stesso dotto crede che il canone dei profeti fosse fissato circa il 400 ante.

cile pensare, ciò porterebbe a ragionamento assai lungo — mentre noi ora abbiamo poco tempo ed agio, e cose di maggiore importanza c'incalzano; — sì perchè, in fondo, anche qui la sostanza rimane intatta; il senso non correrà così spedito, nè le idee s'intrecceranno armonicamente; ma violenti strappi non se ne fanno. Tuttavia qualche esempio in proposito vogliamo addurlo, perchè il concreto si capisce più dell'astratto.

Secondo il Duhm (seguito, nella sostanza, dalla policroma) i vv. 25-30 del cap. V formano la continuazione dei cap. IX, 7 — X, 4, cioè vanno collocati dopo quest'ultimo versetto (1). Il critico alemanno, dopo aver chiamato *infelicitissima* l'unione dei detti versetti coi precedenti (*eine höchst unglückliche Fortsetzung*) scruta chi mai abbia potuto commettere questa al tutto inesplicabile sciocchezza (*ganz unerklärliche Thorheit*). La cosa è tanto marchiana, egli pensa, che non è possibile attribuirla al raccoglitore o al redattore dei cap. I-XII (*die Trennung hat natürlich nicht ein Sammler oder der Redactor von c. 1-12 verschuldet*); qui ci deve avere influito una causa straordinaria, uno di quelli accidenti che vincono ogni umana previsione: e tira fuori il pezzettino di papiro che va a cascare proprio in mano di quel tale, che possedeva i vv. 1-24 del cap. V (*das Stückchen Papyrus fiel dem Besitzer von c. 5, 1.24 in die Hände*); il resto si capisce da sè. Una critica insomma fatta a base di storielle, più o meno ingegnose, spiritose, ma storielle. Dunque 8 stichi spariscono senz'altro nessuno sappia nè quando nè come (pare che neppure il Duhm sappia come sia andata la faccenda; egli si contenta d'insegnarci apoditticamente che i versetti ci dovevano essere; perchè siano spariti, è indovinello lasciato a decifrare all'intelligenza o all'immaginazione del lettore); in quel preciso luogo, di

(1) Il bello si è che il D. in luogo di questi versetti che leva, imagina 8 stichi, che sarebbero perduti. E sa il lettore il perchè di tale ipotesi? Perchè la strofa altrimenti resterebbe monca: peccato che il D. non supplisca gli stichi manchevoli! Ma quanto al ritmo, or ora ne vedremo un'altra anche più bella rispetto allo stesso passo. Ah il ritmo, il ritmo; qual causa di confusione e di danno è mai egli stato negli studi biblici! Ma non anticipiamo ciò che tra breve diremo intorno alla metrica in genere.

dove misteriosamente avevano preso il volo gli 8 stichi, non meno misteriosamente 6 versetti vengono a posarsi, come per colmare il vuoto; quegli che sostenesse il contrario, ossia seguisse il testo masoretico (l'inesplicabile pazzia) è dichiarato issofatto matto o sciocco. Or bene, noi punto impauriti d'una sì terribile minaccia, osiamo sostenere che i versetti stanno bene dove si trovano, e che in quella vece starebbero malissimo, anzi non avrebbero alcun senso, a quell'altro posto.

Nel cap. V (noi già abbiamo avuto luogo di accennare qualche cosa di questo capitolo) dopo descritta, sotto l'immagine della vigna, l'ingratitude del popolo, si fa menzione di alcune categorie speciali di peccatori; l'ultima è di quelli che fanno mercato della giustizia (v. 23); quindi seguono 7 versetti (24-30), in cui sono minacciati vari gastighi. Quest'ultima parte della profezia comincia così (vv. 24-25): « Perciò, come una lingua di fuoco divora la stoppia, e il fieno si dissolve in fiamma, la loro radice diventerà un marciume; e il lor fiore si alzerà in polvere: perchè hanno rigettato la legge di Jahvé Sebha'oth, e la parola del santo d'Israele hanno sprezzato. Perciò si è accesa l'ira di Jahvé contro il suo popolo, ed egli ha stesa la sua mano contro di esso, e l'ha percosso, sì che ne hanno tremato i monti; i loro corpi come letame in mezzo alle strade: con tutto ciò la sua ira non si è stornata, e la sua mano è tuttora stesa. » Dal v. 26 sino alla fine si descrive una invasione di nemici. Questo minacciare un assalto nemico è un luogo comune, se così possiamo chiamarlo, molto familiare al profeta: « ed alzerà (Iddio) una bandiera ai popoli lontani; e lo fischierà dai confini della terra: ed ecco, a fretta, veloce ei giunge » (1).

(1) La frase: *fischiare uno da un luogo* significa chiamare fischando perchè altri venga da tal luogo. Sono quelle maniere di dire dette *pregnanti*, ben conosciute nella sintassi ebraica; e non soltanto in questa lingua. L'espressione: *popoli da lontano*, come ha propriamente il testo, equivale a popoli lontani; come anche noi diciamo: una gente di lontano = gente lontana.

Chi intendesse che Dio alzi la bandiera da lontano, o che fischii dai confini della terra, falserebbe il concetto del nostro passo: Dio fa cenno ai popoli stranieri, senza andarli, per così dire, a chiamare nelle loro dimore; egli manda la sua voce dal monte suo santo, ove certamente l'imagina il profeta.

Di per sè siffatta imagine d'un nemico che Dio chiama come strumento della sua vendetta contro il suo popolo, non ha assolutamente niente che repugni ad abitudini di pensiero o di stile del profeta, nè al nesso delle idee: là scelleratezze e peccati, qua vendetta divina e gastighi, e tra le altre punizioni, la terribile minaccia d'un nemico potente e feroce, che *rugge come leone e ghermisce la preda senza che nessuno gliela contrasti*. Vediamo ora se vi sono ragioni speciali, le quali impediscano di considerare la cosa in tal guisa.

Prima di tutto, a quali popoli s'allude?

Il Duhm, con altri, intende gli Assiri. Perchè Assiri? Nel testo non v'ha ombra d'un qualche particolare accenno ad essi; anzi da quel « lontano, » da quei « confini della terra, » località così indeterminate, si dedurrebbe piuttosto che si parli d'un popolo, per così dire, astratto. Il profeta poteva bene avere in mente gli Assiri, come il popolo più minaccioso al suo tempo; ma egli parla in modo generico: e ognuno converrà che un popolo ignoto, chiamato dall'estremità della terra, incute maggior paura che non un popolo determinato o conosciuto, per quanto potente. La descrizione che qui si fa d'una invasione straniera, è molto simile a quella che si legge nel cap. VI di Geremia: chi sono, in quest'ultimo luogo, i popoli che vengono anch'essi dai confini della terra, mugghianti (la metafora è anche in Isaia) a guisa di mare? Il pericolo (di fatto o di fama) di popoli vaganti e viventi di rapina, i quali lasciavano la desolazione per dove passavano, non era cosa punto straordinaria a quei tempi; come poi si sa dalla storia che sotto il regno di Josia la Palestina fu realmente infestata da una invasione degli Sciti.

Ma v'ha di più: il testo, se il testo deve contare un poco, parla di popoli (*alzerà una bandiera ai popoli*); e i popoli che potevano dar noja agli Ebrei, non erano soltanto gli Assiri, gente anzi di fresca data per loro. È vero che con quella disinvoltura che noi conosciamo, i critici mutano il testo, leggendo il singolare in luogo del plurale; dunque: *alzerà una bandiera al po-*

polo (o: *ad un popolo*). Ora alzare una bandiera ai popoli lontani, chiamandoli a fischio dai confini della terra, non solo si capisce, ma è immagine bella e grandiosa; la quale riuscirebbe languida o poco comprensibile, se si trattasse d'un popolo speciale e relativamente vicino. Pare che certi critici non si diano punta briga d'un certo sofisma detto petizione di principio: leggono un testo, e lo intendono in un modo, per sistema, *a priori*; e conforme a quel modo mutano il testo; dipoi s'illudono di provar la cosa non sopra il testo vecchio, ma sopra il nuovo, cioè il corretto; insomma, considerano come dimostrato ciò che è da dimostrarsi. A dir vero, nel testo v'è una piccola difficoltà, la quale a prima giunta parrebbe dar ragione alla correzione proposta; ma son chiapparelli, dai quali non è alieno lo stile della Bibbia; con un po' d'avvedutezza si sfugge all'insidia. L'ebraico dice (e noi abbiamo conservato la maniera del testo): *e lo fischierà*, dopo aver detto: *alzerà una bandiera ai popoli lontani*. Dunque, concludono i nuovi critici, si tratta d'un popolo solo. A tutto rigore, neppure allora noi saremmo costretti ad intendere gli Assiri; ma tiriamo via. Ora bisogna essere un po' abituati a certi modi di pensare, traducendo una lingua secondo gli speciali suoi idiotismi. In ebraico non solo il singolare sta accanto al plurale, ove secondo il nostro modo di vedere tal brusco passaggio formerebbe una stonatura o una sgrammaticatura, ma a volte lo stesso soggetto, nella stessa proposizione, è preso ora in un numero, ora in un altro. È sempre quella vivacità o volubilità d'immaginazione, che a noi pare cosa illogica; ma la Bibbia è scritta così, e però bisogna rassegnarsi a leggerla a quella maniera. Nel v. 23 è detto: *la giustizia dei giusti stornano* (i giudici corrotti) *da esso*. Chi è questo *esso*? Uno di quei giusti nominati prima. Noi diremmo: la giustizia dei giusti stornano da essi; ovvero: la giustizia del giusto stornano da esso. Egli è vero che anche qui correggono, secondo quest'ultima maniera da noi supposta; ma siamo alle solite: bisogna dimostrare che il testo è guasto; ma ciò si fa, in buona critica, con l'attento studio della lingua. E

se la lingua avesse di simili capricci? Ma poi sono davvero capricci tanto strani? Sono una specie di argomenti accorciati, in cui la proposizione maggiore e la minore sono fuse insieme: prima si concepisce la classe dei giusti (concetto astratto); poi si scende al caso particolare, al concreto, considerando un solo individuo. Così nel nostro luogo, Dio si volge alle genti; ma quella che accorrerà contro il popolo, che egli destina alla sua vendetta, sarà una di queste genti. In questa maniera ciò che a noi pare assurdo, può conferire a bellezza e gagliardia d'espressione.

Ma, dato che il popolo nemico fosse l'Assiro, non si vede perchè esso non possa figurare in questa profezia, ma se ne debba necessariamente parlare altrove. Forse che non si può toccare d'uno stesso argomento in più luoghi d'un'opera, anzi in diverse parti del medesimo discorso? E che razza di logica o d'arte retorica sarebbe cotesta?

Ma ora noi dobbiamo giudicare la critica biblica con la stessa critica. Per il Duhm la parte spuria del cap. V, come si è visto, sono i vv. 25-30; per la policroma invece i versetti spostati sarebbero dal 26 in poi, i quali sono collocati dopo il v. 4 del capitolo X. Ciò starebbe a dimostrare, per lo meno, che la critica non è poi tanto sicura nelle sue mosse; di che un profano, un po' insospettito, potrebbe concludere che se v'è incertezza tra il v. 25 e il 26, ve ne potrebbe essere anche tra il 26 e 27 e così via; che quindi, dubbio per dubbio, val meglio tenersi il dubbio antico che non torturarsi il cervello con un dubbio nuovo: *quieta non movere*; ed anco i testi hanno diritto a non essere molestati e smossi dal loro posto senza manifeste e forti ragioni. Ma lasciamo i profani e gl'ingenui, per i quali non è fatta certo la scienza, o almeno certa critica metafisica.

Noi dicevamo che il popolo, a cui s'allude negli ultimi versetti del cap. V, non è necessariamente l'Assiro; o almeno la descrizione che se ne fa, non è tale che gli spetti in modo evidente od esclusivo. Ora chi crederebbe che il Duhm stesso viene a darci ragione? Difatti, egli ci dice espressamente che qui l'Assiro è di-

pinto in modo ideale (in idealer Weise geschildert), diverso da quello conosciuto dipoi per propria esperienza (aus eigener Erfahrung gekannt); in altri termini, questa descrizione degli Assiri sarebbe fatta nella prima giovinezza d'Isaia (die früheste Zeit des Jes.). Eccoci dunque trasportati in mezzo alla vita intima del profeta, del quale possiamo spiare, attraverso i suoi vaticini, sì vaghi nel loro contenuto, il graduale sviluppo della mente e delle sue cognizioni politiche. Per le ricostruzioni storiche così minuziose, così precise e sicure fa bisogno acume d'ingegno e vastità di sapere, che certo non sono da tutti. Il D. non si è accorto che con la sua ipotesi si dà la scure su i piedi, per così dire. Se veramente gli Assiri descritti nei due diversi luoghi furono conosciuti in due differenti stadi della vita del profeta, e per tal cagione appunto variamente coloriti, là con maggiore, qua con minor verità, le più semplici regole della logica vogliono che non vadano confuse due cose, che, sebbene identiche nella sostanza, pur differiscono per ragion di tempo e di varia precisione storica o vivezza di rappresentazione; che non solo per un principio d'arte, ma anche di sano ragionamento, ciò che fu distinto e vario nella mente dello scrittore, pur materialmente fosse diviso nella sua opera; che insomma dell'Assiro *ideale*, per chiamarlo come fa il Duhm, si debba parlare prima che non del *reale*, in modo separato.

Il D., in prova dello spostamento avvenuto dei vv. 25-30 del cap. V, parla soltanto di congruenza di pensiero tra questo brano e il pezzo costituito dai cap. IX, 7 — X, 4, senza curarsi di ciò che segue dopo il versetto citato dell'ultimo cap. Ora col versetto 5 e seguenti del cap. X, non solo il profeta si rivolge all'Assiria, chiamandola per nome (*ah Assur, verga della mia ira*), ma ne fa una pittura vivacissima piena di particolari; si nominano le città conquistate o distrutte, non che quelle minacciate di certa rovina; l'approssimarsi dell'esercito assiro è descritto tappa per tappa, tra il terrore delle popolazioni: *arriva in Ajjath, passa per Migron; lascia il suo bagaglio in Micmash: alloggia in Geba: Rama trema; Gibeah di Saul fugge* (vv. 28-29). Che cosa ci starebbe a fare,

allato a questa, l'altra descrizione tutta generica, composta di luoghi comuni, quali possono convenire all' invasione d'ogni orda nemica? Egli è vero che altri può staccare i vv. 5 e seguenti dagli altri 4 del cap. X (perchè che cosa non si fa adesso in questa quasi anarchia della critica biblica?); ma pare che il D. lasci le cose al loro posto. Del resto, la stranezza maggiore sta in ben altro.

Gli è che i versetti del cap. V, quando fossero trasportati ove li vuole il D., cioè dopo il v. 4, cap. X, se non hanno un congruo senso, come si è visto, con ciò che segue, ne hanno ancor meno con quel che precede.

Nel cap. V il nesso c'è: dopo i peccati s' applica la pena; il *perciò* dei vv. 24-25 ha la sua ragion d'essere. Ora nei vv. 3-4 del X è già minacciato un altro gastigo: *e che farete nel giorno della visitazione; e al tempo della desolazione che verrà da lontano? a chi fuggirete voi per aiuto, e dove lascerete in salvo le vostre ricchezze? Salvochè non s' incurvino tra i prigionieri e cadano tra gli uccisi: con tutto ciò la sua ira non si è stornata, e la sua mano è tuttora stesa* (1). Come si connetterebbe con queste parole il *perciò* del v. 25 del cap. V, noi non arriviamo a capire: il popolo è già caduto tra gli uccisi o tra i prigionieri; *perciò* l'ira

(1) Secondo noi, la 1ª parte del v. 4 è chiara, e non vediamo nessuna difficoltà a tradurre come abbiamo fatto. Il senso è: non avrete scampo nè per le persone, nè per le robe; chi piegherà sotto (o: tra) i prigionieri, e chi cadrà sotto gli uccisi. Il v. 4 forma come un solo concetto col precedente: che cosa farete, altro che curvarvi e cadere? Tutte le parole presentano un significato abbastanza facile e chiaro: בלתי = *nisi* dopo una proposizione negativa è comune (e qui la prop. interr. equivale a neg.): cfr. Num. XI, 6; Jos. XI, 19 (anche Ewald³, § 343); il sing כרע allato al pl. יפל non che irregolare, è quasi vezzo di stile frequentissimo; nè alcuno sarà sorpreso dello scambio dei tempi (perf. e imperf.); anche אסיר « prigioniero » come collettivo non ha niente di strano; insomma, non una difficoltà ci vieta seriamente d'intendere in siffatta maniera. Non occorre neppure ricordare come il passaggio dalla 2ª alla 3ª pers. (farete — cadranno) è tutt'altro che raro. Il contesto poi s'accorda in modo mirabile con la nostra traduzione.

Assurdo e al tutto da rigettare è il mutamento di lezione fatto dal D. e dalla polieroma, cioè: Balthi (Belthi, come scrive il D.; ma non si tratterà, caso mai, di Baalti = בעלתי « signora, » appellativo di Iside?) è rovesciata, Osir è spezzato. Che cosa ci stanno a fare, noi domandiamo in nome del cielo, cotesti idoli stranieri, egizi o fenici, ridotti a pezzi? Qui si parla del popolo; come è possibile non vederlo? Se il passo è veramente disperato (*hopeless*), questa non è una ragione per fargli dire una sciocchezza. Fossero poi almeno cotesta Balthi e cotesto Osir nominati altrove nella Bibbia!

del Signore si è accesa (o: s'accenderà, come si può anche benissimo tradurre) contro il suo popolo! L'assurdità di tal-contesto ognuno la sente: Dio chiamerebbe gente nemica a calpestare chi è già sì duramente oppresso!

Ma il Duhm ha un altro argomento, l'ultimo; quello che taglia davvero la testa al toro: il ritmo. Il ritmo nei due pezzi al tutto combina (*genau übereinstimmt*); dunque devono andare uniti (*so müssen sie miteinander vereinigt werden*). Due odi di Orazio hanno lo stesso metro; dunque non solo si devono collocare l'una allato all'altra (*fin qui ci sarebbe poco male*), ma tutte e due devono formare un solo corpo: questo si chiama ragionare! Il D. dice ritmo, senz'altro, come di cosa universalmente ammessa e irrefutabile. Un critico di cose classiche avrebbe detto, per es., toccando questo tasto della metrica: questi versi sono giambi; questi sono anapesti, e via dicendo; ma i metrologi della Bibbia dicono ritmo senza degnarsi di spiegare in che consiste la special foggia o l'andatura di questo o quel ritmo. Così nel caso nostro il lettore non ha, dalle parole del Duhm, la minima idea di contesto ritmico per vedere se il confronto regge o no.

Qualunque concetto si voglia avere rispetto al ritmo biblico, ognuno dovrà ammettere la *polimetria*; altrimenti addio metrica. Quegli che ha preteso di ridurre il 1° capitolo dei Proverbi (noi vedremo più tardi tutto ciò) a perfette regole ritmiche, per prima cosa l'ha dovuto dividere in più metri: sfido io! Se si nega ciò, si nega la luce del giorno: e per quanto abituati alle incredibili arditezze dei critici in fatto di ritmo, non possiamo concepire che si arrivi a questo, di costringere cioè una qualsiasi composizione poetica a perfetta unità metrica, giacchè a siffatta violenza verrebbe strozzato anche il salmo più ugualmente ritmico. Quando il concetto cangia d'atteggiamento e di forza, niente di strano che il metro segua il vario svolgersi dell'azione: descrivendosi l'irrompere di oste nemica il ritmo assume un movimento più snello e veemente, dall'incenso idillico e calmo della descrizione della vigna, nel principio del capitolo. Ma poi s'accorda davvero il

ritmo delle due parti, le quali si vogliono riunire? Bisogna ora assodare questa piccola questione.

Noi supponiamo (la nostra sarà un'idea antiquata, ma pensiamo così) che col concetto di ritmo sia connessa *necessariamente* una certa misura di tempo, almeno approssimativa (non si chiama metrica per nulla), e che per siffatta misura di tempo sia altrettanto necessaria una certa misura materiale di sillabe; lasciamo da parte accenti, lunghe e brevi. Va bene così? Se queste cose ci saranno concesse come d'un principio assoluto, inconcusso, elementarissimo, non di questa o quella metrica, ma dell'essenza stessa della cosa, noi domandiamo al sig. Duhm se si è preso la pena di *scandere* il suo ritmo. È un'operazione che si fa sempre, anche dai più periti, perchè l'orecchio, anche il più esercitato, ci può trarre in inganno. Ma se, a quanto pare, egli non si è sobbarcato a tal fatica, ce la siamo voluta assumere noi: è cosa tanto facile. Ed ecco il risultato del calcolo da noi fatto, nel contar le sillabe. Il v. 25 del cap. V consta di 56 sillabe (computando lo *sheva mobile*), cioè è uno dei versetti più lunghi. Ora lo schema metrico, con cui, secondo il D., s'accordano i vv. 25-30 del cap. V, è formato dai cap. IX, 7 - X, 4. Il v. 7 (cap. IX) dice: « Una parola mandò il Signore in Giacobbe; e cadde in Israele; » cioè è un verso dei più corti (18 sillabe). Il v. 8 che segue, ha sillabe 28; i vv. 3-4 del cap. X, dopo i quali dovrebbero seguire i vv. 25-30 del V, constano l'uno di sillabe 38, l'altro di 31. È inutile continuare: nessun versetto ha l'ampiezza del 25 del cap. V, tranne il v. 16 del cap. IX, che contiene sillabe 57. Ecco in che si riduce la corrispondenza perfetta metrica, che il D. ha riscontrato tra le due parti! Resta, è vero, il ritornello: *con tutto ciò la sua ira non si è stornata, e la sua mano è tuttora stesa*, comune al V, 25, e al X, 4, di modo che i due versetti avrebbero il 2° emistichio uguale, laddove il primo è tanto diverso. Ecco tutto.

Ora è da notare che il v. 24 del cap. V è quasi di pari lunghezza del v. 25, con una sillaba in più, che è quantità trascu-

rabile (mentre le differenze notate più su sono di decine di sillabe); e siccome anch'esso comincia con *perciò*, e nel pensiero s'accorda col 25, si dovrebbe concludere, almeno con maggiore verisimiglianza che non sia l'ipotesi del Duhm, che i due vv. 24-25 stanno appaiati bene insieme, formando una specie di strofa. Però il separare l'un verso dall'altro, oltre essere una violenza al senso (si vegga la traduzione già data), sarebbe uno strappo al ritmo, se questo debba intendersi come un *motivo musicale* qualsiasi di almeno due parti costituenti unità metrica.

Ma ora che abbiamo veduto in che si riducono le ragioni che hanno indotto il critico tedesco ad unire i due pezzi già separati nella redazione masoretica, dobbiamo per poco esaminare le ragioni, diremo così, negative, onde egli stacca dal cap. V non solo i vv. 26-30, come fa la policroma (col v. 26 si muta l'ordine delle idee: *ed alzerà una bandiera ai popoli* ecc., di modo che, se non una buona ragione, un certo appiglio a dividere le due parti c'è); ma anche il v. 25, che, come abbiamo osservato, presenta col 24 tanta concordanza sì nella struttura, sì nel senso. Il D. trova assurdo che il 25 segua ad un verso, il quale cominci con la stessa particella *perciò*. Questa ripetizione che chiunque ha un po' di gusto, è bella ed efficace, dà noia al D.; come se i vv. 13-14 non cominciassero anche con *perciò*. Ma questa sarebbe una ragione soltanto buona per separare, l'un dall'altro, i due versetti, a fin di rompere la monotonia, non già per collocare il 25 dopo il cap. X, 4: per mutare di posto una cosa non basta che essa si trovi a disagio dove sta; occorre anche che faccia bella mostra di sè altrove. Il D., oltre la bruttezza della ripetizione di *perciò*, rileva una certa incongruenza nella forma. In ebraico per dire *perciò* si usa indifferentemente, con significato al tutto uguale, tanto *lakhèn*, quanto 'al *ken*, cioè lo stesso avv. *ken* « così » con premessa la particella ora *l'* « ad, » ora 'al « super » (gli è come se noi dicessimo, sebbene in altro senso: *giacchè* - *poichè*, nelle quali due forme composte, quasi al tutto sinonime, solo la prima parte varia); e anche Isaia adopera le due maniere indistinta-

mente. Nel nostro caso, il v. 24 ha la prima forma; il 25, la seconda. Manca così quella perfetta corrispondenza di parti, che altri forse desidererebbe; come difatti si trova nei vv. 13-14 ricordati, che hanno *lakhen* — *lakhen*, con perfetto parallelismo. Ma tutto ciò dipende dal gusto, sopra il quale niente di solido si può a buon dritto fondare: talvolta non si muta intenzionalmente allo scopo di arrecare un po' di varietà? (1).

Del resto, il D. non si ferma a siffatta mancanza di materiale simmetria; egli nota soltanto che nel cap. V il profeta altrove usa *lakhen*. Di modo che se uno, parlando o scrivendo, prima ha detto *perciò*, poi, nello stesso discorso, non può usare: *per questo*; le quali due maniere noi adoperiamo quasi indifferentemente, non altrimenti che si fa in ebraico con le due forme indicate. Ora, siccome nel brano IX, 7 - X, 4 (che nella nuova ricostruzione forma un tutto a sè) Isaia usa anche '*al ken*', cioè nel v. 16 del IX, il Duhm ne conchiude, con quella logica propria dei nuovi critici della Bibbia, che il v. 25 del cap. V si deve porre in coda a detto pezzo profetico, per la semplice ragione che circa a metà del medesimo si trova la stessa particella. La cosa sarebbe in qualche modo spiegabile, se si collegasse l'un verso coll'altro per formarne come una strofa (è stato già osservato come il v. 16, IX e il v. 25, V sono di pari lunghezza, oltre cominciare ambedue con '*al ken*'); ma alla distanza di 8 versi, quanti se ne frappongono tra il 16 del IX e il 4 del X, qual bellezza o qual legame logico può risultare tra due maniere conformi di dire? Non vede il lettore una certa analogia tra l'argomento del Gunkel, il quale dall'uso dell'*eccomi* trae la prova che il passo appartiene a un altro redattore (v. addietro), e il ragionamento del D., che con l'aiuto d'un'altra particella si fa lecito di spostare un luogo biblico?

(1) Per renderci ragione di certe sfumature bisognerebbe che noi avessimo un sentimento vivo e squisito della lingua, come addietro osservammo. Ma poi, nella foga del dire o del dettare, si bada forse a certe sottigliezze? Non sono cose che ci vengono in punta di lingua senza pensarci?



In un ordinamento logico delle profezie d'Isaia noi crediamo che nessun'altra parte si porga più facile ad una critica sensata che il vaticinio da premettere all'intera raccolta; diciamo ordinamento logico, perchè è l'unica via che ci resti, dal momento che quella storica o cronologica ci è chiusa, ovvero è piena di difficoltà e di pericoli. Egli è vero che due sono le profezie che si possono disputare tale onore; ma fuori di esse non ci pare possibile altro dubbio: intendiamo dire la profezia che è prima anche nel presente testo masoretico, ovvero la VI. Quest'ultima, come quella che contiene la vocazione o consacrazione d'Isaia alla missione profetica, si offre quasi da sè come proemio a tutte le altre. Anche storicamente è certo delle primissime, se non la prima; ed ecco la ragione. Nella profezia c'è la data, l'anno della morte di Uzzia. Ora Isaia profetò sotto quattro re, a cominciare da Uzzia. Per quanto si faccia lungo il tempo in cui Isaia esercitò il suo ufficio profetico, non si può supporre che esso si estenda molto addietro durante la vita del re anzidetto; dunque quando si dice che Isaia profetò sotto Uzzia, si deve intendere degli ultimi anni o dell'ultimo anno di esso re. Da questo lato dunque la ragione è manifesta a chi non vuol chiudere gli occhi; sempre (intendiamoci bene) *logicamente* parlando. Ma se non piace questa, bisogna scegliere l'altra; e ciò per due forti ragioni. Primieramente, perchè nel testo presente è prima; e nella critica saggia, come nel giure, il diritto del primo occupante deve valere qualche cosa. Sarà un'usurpazione, come tante altre occupazioni indebite nella proprietà letteraria, ma bisogna dimostrarla; se ciò non si fa con buone e gravi ragioni, oltrechè di leggerezza, si pecca di poco rispetto contro la veneranda antichità: e nel nostro caso si tratta della bellezza di almeno 22 secoli. Insomma, per quanto ci è dato risalire addietro, il primo capitolo d'Isaia è stato sempre il primo capitolo. Non è un argomento perentorio;

ma, lo ripetiamo, non è neppure da disprezzarsi, perchè nessuno potrà dimostrare da chi e quando il capitolo è stato ivi collocato: ogni presunzione *a priori* sta dunque in favore del I capitolo.

In secondo luogo, la prima profezia ha tutte le prerogative di godere tal privilegio. Tutto in essa è generico; non si fa nessuna allusione a fatti speciali; le idee sono belle e piene d'alto senso morale, quali ricorrono frequentemente nelle altre profezie, e perciò formano come il programma generale: Dio ha colmato di benefizi il suo popolo prediletto, ma esso *si è rivoltato indietro*; perciò sarà duramente punito; ma pure non sarà del tutto distrutto; un resto rimarrà (quest'ultimo concetto è ripetuto a sazietà altre volte); Dio non vuole esteriori pratiche di religione, mentre i cuori sono perversi; egli è *sazio di olocausti, e i profumi gli sono cosa abominevole*; imparino a fare il bene, cerchino la giustizia, sostengano la causa dell'orfano, difendano la vedova (un altro concetto che ritorna anche in tante altre profezie). Il rimanente del capitolo s'aggira sopra questo doppio tema: da una parte sono nominati i malvagi (i principi ribelli, amanti dei presenti, conculcatori degli orfani e delle vedove); dall'altra si minacciano i gastighi (dice Iddio: *mi prenderò soddisfazione dei miei avversari, e mi vendicherò dei miei nemici*); ma sempre in mezzo alle punizioni e alle vendette divine suona la parola consolatrice: Sion sarà riscattata con giustizia, ma i peccatori saranno tutti fiaccati.

Ma non è soltanto questa grandiosità e indeterminatezza, a un tempo, di pensiero, che informa il vaticinio, la quale ce lo fa apparire come degno principio del libro; quel che maggiormente ci persuade, si è l'esordio solenne e maestoso, quale non si trova in nessun'altra profezia: « ascoltate, cieli; e porgi orecchio, o terra; poichè Jahvé ha parlato: figli ho allevati e cresciuti; ed essi si son ribellati contro di me. Conosce il bue il suo possessore, e l'asino la mangiatoja del suo padrone: Israel non conosce; il mio popolo non intende. Ah nazione peccatrice, popolo grave di delitti, razza malvagia, figli corrotti: hanno abbandonato

Jahvé, sprezzato il santo d'Israel; si son rivoltati indietro. » Su questo tono continua il profeta, come si vede anche dal piccolo sunto che ne abbiamo dato. L'invocare il cielo e la terra quali testimoni di ciò che si sta per dire è conforme ad altri esordi di canti: cfr. il così detto ultimo canto di Mosè (Deut. XXXII), non che l'invocazione, diversa nella forma ma identica nella sostanza, del cantico di Debora (udite, re; porgete orecchio, principi). Se questo capitolo non occupasse già il primo posto, vi si dovrebbe collocare dalla critica illuminata.

Non abbiamo detto niente dell'iscrizione che sta in fronte al capitolo, e che dichiara sotto quali re profetò Isaia, perchè essa avrà poco valore; sebbene, trovandosi anche nei Settanta, nè possa considerarsi recente, nè debba tenersi del tutto in non cale: se l'iscrizione non fosse messa a capriccio, sarebbe una prova di ciò che stiamo dimostrando; poichè è chiaro che un siffatto titolo generale non potrebbe stare ragionevolmente se non in capo all'intera raccolta.

E se si obietti (la difficoltà è stata realmente sollevata) che una profezia così severa mal si comprende sotto il regno di Uzzia o di Jotham, principi buoni, noi rispondiamo che i rimproveri acerbi sono rivolti al popolo, il quale non muta di punto in bianco il suo costume al salire di principi saggi al potere dello stato; come non è da credere che tutti i ministri e i grandi preposti alla pubblica cosa (i principi del v. 23 vanno intesi in questo senso, come altrove) siano stati fior di virtù; anzi, per certi rispetti, il linguaggio libero e severo è più spiegabile sotto un re buono che non sotto un tiranno o malvagio, che facilmente si adombra delle parole di chi accusi il mal costume e le ingiustizie. Del resto, non bisogna prendere troppo alla lettera ciò che dice il profeta; il quale parla secondo un ideale di perfezione, che difficilmente si può trovare tra gli uomini, e però vede per tutto peccati e violenze contro i deboli (1).

(1) Se noi dovessimo ordinare le profezie d'Isaia, metteremmo, senza esitare, il cap. VI in fronte al libro, ma solo come semplice proemio, per la ragione che, mentre esso ha lo-

Ora vediamo come cominciano le nostre profezie secondo la policroma. Non è stato messo come principio del libro nè quello che secondo la masora è il primo capitolo, nè il sesto; perchè certa critica ama andare per vie affatto nuove, sdegnando le idee semplici o quelle generalmente ammesse: bisogna pur mostrare di saperla più lunga degli altri poveri mortali. Così il principio delle vere profezie di Is. (diciamo *vere*, perchè anche questo libro, come qualsiasi altro del V. Testamento, è considerato come un informe miscuglio di svariatissime compilazioni) sarebbe il secondo membro della prima metà del v. 6 del cap. II: « Poichè sono pieni d'oriente ecc. » (1).

gicamente la precedenza su tutte le altre profezie, non è un vero vaticinio: il profeta riceve l'ordine di parlare al popolo, ma non si rivolge ancora ad esso. La missione profetica comincia col primo capitolo, che, come abbiamo veduto, apre benissimo il libro. Le altre profezie possono stare su per giù nel posto che occupano, sì perchè una divisione per sommi capi c'è, secondo si è detto, sì perchè è impossibile dare un assettamento certo e definitivo. Nelle questioni per sé dubbie e insolubili e, aggiungiamo, di poca importanza, non bisogna spendere più tempo che esse non meritino.

(1) La policroma aggiunge arbitrariamente un קסמי « indovini: » sono pieni d'indovini dall'oriente, cioè: venuti dall'oriente; il che guasta e illanguidisce il senso del contesto. Il profeta parla al popolo e del popolo; come mai il suo primo pensiero sarebbe rivolto a stregoni babilonesi o assiri o d'altra parte dell'oriente? Laddove il dire: pieno d'oriente implica costumanze, superstizioni, lusso di popoli abominevoli secondo le idee degli Ebrei puri: è concetto bello ed espressivo. L'aggiunta è stata fatta a causa di מן? Ma la costruzione di מלא con questa prep., sebbene rara, si trova nel *gal*, *pi'el* e *niph'al*: cfr. i lessici.

La policroma annota: *the second stichus is incomplete*. Pel senso o pel ritmo? Se pel ritmo, come crediamo (non intenderemmo altrimenti il termine « incompleto, ») domandiamo come si debba dividere il verso e in che il secondo stico è manchevole; poi vorremmo sapere come l'intero versetto, nella forma masoretica, non s'accordi con gli altri versetti dello stesso capitolo (noi non diciamo di tutte le altre profezie); poichè è chiaro che un verso, da solo, non può essere norma a sé stesso, ma occorre un altro termine di confronto: ora i corrispondenti secondi stichi degli altri versetti in che relazione stanno con detto stico? E che cosa s'intende per secondo stico e da quali pause è limitato? Nel nostro versetto dove comincia e finisce il secondo stico? Sono piccole questioncelle, è vero, ma che pure dovrebbero risolte. Noi abbiamo scomposto e ricomposto il verso nelle sue varie parti; contato le sillabe secondo il testo vecchio e il nuovo, e confessiamo che, quanto al ritmo, non ci abbiamo capito niente. Ciò dipende certo dalla nostra ignoranza in fatto di metrica; ma allora le note per chi si fanno? Il sapere che lo stico è incompleto per me non significa assolutamente nulla, se non mi si dice la ragione, perchè, proprio in quel punto del verso, ci manca una sillaba, due sillabe o più. Cotesti critici del ritmo fanno sempre così; si tengono sulle generali, parlando per enigma. Lo stico è difettivo, si dice; spetta al povero lettore (so è di quelli curiosi che non stanno contenti al *quia* d'un maestro qualunque) di scrutare, d'indovinare che cosa s'asconde sotto il velame dei detti oscuri. Altrove è stato sentenziato, con la stessa solennità, del perfetto accordo del ritmo, come qui della sua *incompletezza*: là abbiamo visto la cosa, cioè come i vv. 25-30 del cap. V corrispondano ritmicamente con quelli altri; e si può star sicuri che quest'altra affermazione non val di più.



Il secondo capitolo contiene, in principio, 4 versetti che non si capisce bene che relazione abbiano con quel che segue; e poi s'hanno forti dubbi intorno alla loro autenticità: qui non è il luogo di far discussioni intorno a ciò. La policroma n'ha fatto un capitolo a parte, collocandolo altrove: sia pure. Ma nessun critico, che noi sappiamo, aveva finora staccato il v. 5 dal rimanente. Questo versetto dice: « Casa di Giacobbe, venite e camminiamo nella luce di Jahvé. » Ognuno converrà, se non ha perduto il sentimento per le idee belle ed elevate, che questo sarebbe anche un degno principio ad un libro di vaticini. Ma no; neppure questo ha trovato grazia presso l'editore della policroma, il quale nelle note sentenzia: *no part of v. 5 can be Isaiah's. It is an isolated stichus in a didactic style, and must have been inserted when the prophecy in II, 2-4 received its present position*; e la ragione dell'aggiunta sarebbe stata il bisogno che sentì il redattore d'allargare il piccolo brano formato dei 4 primi versetti, anzi di riempire un po' più di spazio (*to fill up a scanty space*). Come si vede, le ragioni sono parecchie, specificate fino alle minime circostanze, e date con quella sicurezza della solita critica dommatica. Nessuna parte del v. 5 può essere d'Isaia: pel concetto o per lo stile? Invitare il popolo a camminare nella luce del Signore è cosa didattica, una pedanteria indegna d'un profeta dalle idee pure ed elevate, come Isaia: *camminare nella luce del Signore*, che pensiero triviale e sciocco! Qui non c'è più critica possibile; lo stesso buon senso è disarmato; si resta come sbalorditi e, quasi non dissi, scoraggiati. Ma dunque possiamo leggere il pensiero delle persone, anco di quelle tanto da noi lontane e diverse, e così esser sicuri di ciò che altri debba dire ovvero non debba?

Ora noi avremmo capito un'osservazione intorno al poco legame, almeno apparente, tra il v. 5 e i seguenti versetti. Se non

che, in tesi generale, volere la logica ad oltranza ossia un intimo nesso tra le varie parti di simili componimenti sarebbe frantenderne la loro vera natura: vi sono di questi salti nello stile poetico in genere e in quello biblico in specie; bisogna di buono o mal grado acconciarvisi nel leggere e nel commentare i libri del V. Testamento.

Quando tutto ad un tratto, anche nello stesso versetto, si passa dalla 2^a alla 3^a persona, v'è forse legame? In fondo si muta oggetto: la persona che c'era dinanzi, in un attimo sparisce dalla nostra vista, e però le indirizziamo la parola da lontano. Il profeta esorta il popolo a camminare nella luce dell'Eterno; in altri termini, a lasciare le vie torte del mondo e a seguire i sentieri della giustizia e della virtù. Noi ci aspetteremmo che il profeta seguitasse a parlare alla casa di Giacobbe. Invece si dice: « perchè tu [Jahvé] hai abbandonato il tuo popolo, la casa di Giacobbe; perchè sono pieni d'oriente. » Il concetto è quindi diverso da quello che a tutta prima par che si dovesse svolgere. Supponiamo che Isaia dicesse: Casa di Giacobbe, venite e camminiamo nella luce del Signore; poichè egli v'ha abbandonati per essere voi pieni dei sortilegi e delle abominazioni d'oriente. In questo caso un certo nesso c'è; ora per intendere in tal modo non bisogna far altro che mutare i rapporti grammaticali della persona: e già sappiamo come il passare da una persona all'altra è cosa facile in ebraico.

Che cosa poi significhi la frase: *poichè siete pieni d'oriente* (o: *d'indovni dall'oriente*), così crudamente messa in principio del discorso (e poi in capo ad un libro di vaticini) è ciò che non arriviamo a comprendere, anzi non pare in verun modo cosa credibile, e però francamente confessiamo che siamo stati a lungo perplessi se veramente il passo si debba intendere così. Ma la cosa, oltrechè dalle parole esplicite della nota della policroma, è ancora chiara dal colore. Il v. 5 e il principio del v. 6 sono in azzurro chiaro. Ora *light blue is used to indicate passages written as well as inserted by the Redactors of the Book of Isaiah.*

Dunque tutte queste parole possono e anzi debbono essere tolte, come non appartenenti alla profezia originaria, senza che per nulla ne scapiti il senso. Abbiamo ragione di pensare così? Di che si deve concludere che per la policroma il vero Isaia comincia con un *perchè*, che sarebbe campato in aria, senza relazione ad altra idea; onde, anche grammaticalmente, ne nasce un senso assurdo. Giocar di fantasia, ma pur abbellendo le cose o rendendole più armoniche od espressive, sebbene sia arbitrio non concesso in una sana critica, pure si tollererebbe in grazia del fine buono; ma mutare capricciosamente e guastare ad un tempo, è cosa doppiamente insensata: e certo, neanche a sommo studio, i vaticini del massimo tra i profeti si potevano far cominciare in modo così irrazionale ed infelice: « poichè siete pieni d'indovini dall'oriente »!

Ma forse alcuno dubiterà se per avventura cotesto vaticinio non contenga qualche allusione a cose o fatti, la quale giustifichi la preferenza che gli è stata accordata. Noi invitiamo il cortese lettore a figgere esso ben addentro lo sguardo nelle cose ivi dette, caso mai scorgesse nulla di simile; chè, quanto a noi, non vediamo se non cose generalissime e tali che potrebbero essere rinfacciate al popolo, non che durante tutta la vita d'Isaia, ma anche prima e dopo. Trarremo forse un qualche indizio dalla propensione del popolo alle arti magiche e al lusso orientale, ovvero dal mantenere che esso faceva in gran copia cavalli e cocchi? Giacchè certo nessuno farà qualche fondamento sulla menzione delle navi di Tarsis o delle talpe e dei pipistrelli (cfr. vv. 16-20) (1).

Ma già si è detto abbastanza dei criteri direttivi intorno al nuovo ordinamento del testo d'Isaia; il lettore indovinerà facilmente il resto, giacchè delle cose che andiamo qua e là accennando, ben si può ripetere l'*ab uno disce omnes*: e passiamo ad altro oggetto.

(1) L'allusione che vi si fa della terra piena d'idoli (v. 8) potrebbe essere piuttosto indizio dei tempi di Achaz, re empio, il quale pose idoli fin nel tempio. Ora come nella prima profezia d'Isaia non si possa parlare di cotesto re, terzo dei quattro menzionati nell'iscrizione del primo capitolo, è chiaro.



A suo luogo vedemmo l'aggiunta gratuita di קסמי « indovini » del v. 6, cap. II, fatta a fine di colmare una pretesa lacuna; e abbiamo osservato come ciò, secondo noi, sminuisce e snerva, se pur non guasti, il senso. Subito appresso, nel v. 8, ecco un altro emendamento dello stesso genere e per la stessa ragione, di rendere cioè più rotondo od armonico il ritmo o il parallelismo. Questo verso dice: « E la loro (a parola: *la sua*, cioè del popolo) terra si è empita di idoli: all'opera della loro mano si sono inchinati (1); a ciò che hanno fatto le loro dita. » Il versetto ha questo difetto (difetto che, a dir poco, si riscontra per due terzi nei vaticini del nostro profeta) che i due emistichi sono disuguali, cioè il primo è più corto rispetto al secondo. A rimediare a ciò il Duhm suggerisce di aggiungere: וְאִין קִצָּה לְעִצְבֹּתָיו « e non v'ha fine alle loro (sue) immagini (= idoli). » Il Cheyne, nella policroma, giudica plausibile siffatta addizione (with much plausibility), sebbene non l'accolga nel suo testo. A noi invece pare, sotto più rispetti, ricostruzione infelicissima. Ma per intendere meglio ciò che siamo per dire, conviene esaminare il v. precedente, cioè il 7: « E la loro terra si è piena d'argento e d'oro, e non v'ha fine ai loro tesori: e la loro terra si è piena di cavalli, e non v'ha fine ai loro carri. »

Questo versetto, per la simmetria delle parti, è dei più perfetti, come si scorge anche dalla traduzione. Tutti e due i membri

(1) La policroma ha corretto il pl. ישתחוון « si sono inchinati » nel sing. ישתחוה; ma è correzione inutile e, secondo noi, meno efficace della lezione masoretica. Il senso è: si sono inchinati ciascuno all'opera della propria mano, come se ci fosse איש « uomo » = ciascuno, dopo il quale può benissimo seguire il pl: cfr. cap. XIII, 8: « ciascuno (alla lettera: *uomo*) al suo compagno guardano sbalorditi; » il qual versetto spiega il nostro. Noi pure diciamo: *guardano ciascuno il suo compagno*; ma l'ebraico dice anche: *ciascuno (uom) il suo compagno guardano*, allorchè l'idea è collettiva. Che almeno, quando si prendono la scesa di testa di correggere, correggessero bene!

cominciano con le stesse parole, ed hanno il ritornello: *e non v'ha fine*, ecc.; inoltre, nel testo ebraico finiscono con la stessa rima. Il versetto contiene due concetti: metalli preziosi (argento e oro) e cavalli (altro oggetto di lusso considerato come peccaminoso); a ciascuno di questi due concetti principali s'aggiungono le idee accessorie: *tesori*, *carri*. Nel v. 8 si ha invece un solo e medesimo concetto: *idoli*; il quale viene espresso in tre maniere differenti, cioè: idoli; opera delle mani; fattura delle dita. Questo diverso atteggiamento del verso quanto al senso doveva necessariamente condurre ad una struttura materiale tutta propria per ciò che concerne la divisione dei membretti. Ora il critico ha voluto modellare l'un verso sullo stampo dell'altro, e naturalmente l'ha guastato. Prima di tutto, all'inciso: *e non v'ha fine ai loro idoli*, della prima parte del v. 8, mancherebbe il corrispondente nella seconda; laddove nel v. 7 la ripetizione della frase nei due membri forma appunto il bello. Ma, anco a lasciare quel non so che di disarmonico e di monotono, che la formola, ripetuta a sì breve distanza per la terza volta, deve produrre in chi non ha smarrito il sentimento della misura, come non avvedersi del senso strano che ne nascerebbe, dicendo: *e la loro terra si è empita d'idoli, e non v'ha fine ai loro idoli?* Giacchè il secondo nome che si vorrebbe aggiungere, è un perfetto sinonimo del primo, e però con *idoli*, *imagini* bisogna tradurre. In questa maniera così materiale si deve intendere il parallelismo? Questo può bensì essere, quanto al concetto, ripetizione al tutto identica; ma l'immagine ne vuole essere variata: *opera delle loro mani*; *ciò che hanno fatto le loro dita*, ecco due idee perfettamente simili, ma che pur risvegliano nella nostra mente un che di nuovo; la qual varietà, non solo nella forma, ma un po' anche nella sostanza, apparisce più manifesta nella sinonimia: *argento ed oro — tesori*; che si è vista nel v. 7. In questi accorgimenti, in queste finezze consiste tutto il bello del parallelismo, a voler che questo non si riduca ad una verbosa e scipita ripetizione.

E poi il Duhm si è bene accertato se **עַצְבוֹת** significhi « idoli » ? Questa nostra domanda può sembrare una contraddizione, dopo aver detto che la parola è perfetto sinonimo di **אֱלִילִים**. Gli è che senza dubbio al mondo il D. ha inteso « idoli, » non certo *dolori, affanni*, secondo il significato sicuro e comune di **עַצְבוֹת**. Ora la detta accezione è più che incerta, non trovandosi se non nel salmo XVI, 4, che è luogo disputatissimo (per noi la sola possibile interpretazione è: *moltiplicano i loro affanni*) (1).

Ed ecco, daccapo, saltando un altro versetto (il lettore vede che non dobbiamo andar lontano, nè affaticarci troppo a cercar gli esempi: si porgono da sè in quantità ad ogni pagina) abbiamo un altro mutamento capriccioso, il quale, in luogo di raddrizzare il verso, nella nuova forma in cui si è preteso correggerlo, lo fa zoppicare maledettamente; vogliamo dire il v. 10. Ciò è tanto più grave, in quanto che non è una semplice congettura, come l'altra, ma la lezione è stata accolta nella policroma. Ivi è detto: « entra nella rupe e nasconditi nella polvere: per lo spavento di Jahvé e per la gloria della sua maestà. » Il verso emendato suona così: *entra nelle fessure (caverne) della rupe*, ecc., cioè aggiungendosi **נִקְרוֹת** « fessure, » al quale è stata premessa la prep. **ב** « in, » che nel testo masoretico sta innanzi a **צוּר** « rupe. » La detta parola è stata tolta dal v. 21 del medesimo cap. II. Ma in quest'ultimo luogo essa sta benissimo per una doppia ragione; perchè il nome seguente, a cui s'aggiunge in forma di stato costruito, è plurale (nelle fessure delle rupi); poi, perchè (e questa è la ragione principale) il termine parallelo è ugualmente plurale unito ad un corrispondente sinonimo di « fessure, » il quale è « buche. » Ecco la traduzione dell'intero versetto: « per en-

(1) Il D. poteva supplire **עַצְבִּים**, ch'è parola derivata dalla stessa radice, come l'altra forma; ma ha scelto **עַצְבוֹת** per la rima; di modo che il verso verrebbe ad avere una maggiore somiglianza col precedente, che, come è stato osservato, nella fine dei due membri presenta la rima. Dunque simmetria in tutto. Ma, signori critici, nella poesia ebraica la simmetria delle parole segue quella del pensiero, e questo è libero, liberissimo, vago, indeterminato; ogni versetto forma, a così dire, un concetto a sè e vuole veste diversa d'espressione: il vostro parallelismo meccanico, matematico strozzerebbe idea e poesia.

trare nelle fessure delle rupi e nelle buche dei sassi : per lo spavento di Jahvé e per la gloria della sua maestà. » Non basta. Nel v. 19 si ha un'altra variante dello stesso concetto (sono di quelle ripetizioni o specie di ritornelli, dei quali abbiamo fatto cenno addietro): « ed entreranno nelle grotte delle rupi e nei fori della polvere, ecc. » Da questi esempi si vede chiaro che se si voleva pur mutare, il parallelismo esigeva che anche innanzi a עפר « polvere » s'aggiungesse un sinonimo di « fessure » applicato a « rupe. » Ma, lo ripetiamo, si muta a caso ; il verso è troppo corto (misurato, ben s'intende, con le solite seste) ; il ritmo non torna ; dunque mettiamo una toppa purchessia ; senza considerare che val meglio un po' di sdruccio o di mal tagliato che non una toppa non bene assortita o fuor di luogo.

Ma lo stesso capitolo ci offre ancora luogo ad un'altra osservazione, e vogliamo farla. Il v. 13 dice : « sopra tutti i cedri del Libano alti ed elevati : e sopra tutte le querce del Basan. » Questo verso ha il solito difetto : è asimmetrico. Il parallelismo rigido, matematico voleva che si dicesse (e così ha mutato la policroma) : *e sopra tutti gli alti cedri del Liban: e sopra tutte le querce elevate del Basan*, distribuendo gli aggettivi ai due sostantivi, quasi la qualifica che si dà ad una cosa dovesse necessariamente convenire all'altra : ma se le querce non fossero alte ? Ora prima di tutto, la sinonimia « alto ed elevato » (*eccelso, eminente*, come forse il secondo epiteto ebraico si deve meglio tradurre), applicata al medesimo oggetto, non ha niente di strano o d'inusitato, anzi l'identica espressione si trova nello stesso Isaia, nel cap. VI, v. 1 : *un trono alto ed elevato*. Dal lato della lingua e dello stile, dunque, la cosa è irreprensibile. Vediamo ora la sostanza.

Il profeta poteva avere le sue buone ragioni per chiamare « alti ed elevati » i cedri del Libano, non solo pel luogo in cui sorgevano (giacchè anche questa circostanza ha potuto influire in siffatta appellazione), ma più particolarmente per la forma dritta e slanciata di cotesti alberi. A noi, più che l'altezza assoluta delle cose, fa impressione quella apparente. Querce alte ce ne sono an-

che certamente (sebbene tal proprietà non sia nè la principale nè la più comune); pure la loro forma ampia e tozza non suscita in noi l'idea dell'altezza, come ce la suscita lo svelto pioppo o il pino, anche quando non si elevino dal terreno più della quercia. Sono impressioni che, anzichè da un attento giudizio, nascono dall'illusione dei nostri sensi (1).

Se non che, qualcheduno di quelli che leggono i testi superficialmente, forse obietterà che nel v. seguente i medesimi epiteti ritornano, ma sono opposti ai due diversi sostantivi del primo e del secondo emistichio: « e sopra tutti gli alti monti: e sopra tutti i colli elevati; » ma chi non vede che qui il caso è differente? In questo verso abbiamo due perfetti sinonimi (*monti* e *colli* nel linguaggio del parallelismo biblico sono la stessa cosa), e però dovevano necessariamente essere accompagnati da un aggiunto anche sinonimo: le più semplici e comuni leggi del parallelismo consigliavano di costruire il verso a quel modo. Nel v. 13 sono cose specifiche diverse; non monti in genere, ma Libano e Basan (quest'ultima contrada è anche montagnosa, ma si eleva di poche centinaia di metri, da considerarsi perciò come una pianura, laddove l'altezza, ove crescono i cedri del Libano, è di circa 2000 m.); non alberi in astratto, ma cedri e querce. Allora la qualifica dell'un termine può non convenire all'altro, perchè nella specie e nell'individuo appariscono differenze che non si trovano nel genere: nominandosi cavalli e buoi, potrebbero anche quest'ultimi essere distinti coll'epiteto di *veloci*?

Il concetto pedantesco, alla cui angusta stregua i nuovi critici vogliono informato il parallelismo della Bibbia, fa vedere i suoi effetti ad ogni istante, per quella sconfinata licenza onde altri non pur si fa lecito di rilevare presunte negligenze e irregole-

(1) Del resto, anche senza tali considerazioni, l'epiteto di « alto » è bene appropriato al cedro del Libano, per elevarsi esso fino a metri 25 e più, come ci è risultato da certe nostre ricerche. Si può dunque concludere sicuramente che le querce, comunque alte, restano basse al confronto dei cedri del Libano, e però sarebbe stato uno strano miscuglio il considerare le une e gli altri alla stregua stessa. Che per il parallelismo delle parole, o la perfetta corrispondenza del ritmo, si abbiano ad alterare i valori e i rapporti delle cose?

larità di stile nella struttura del verso, ma anche arbitrariamente s'arroga il dritto di correggere. Nel v. 5 del cap. XI è detto: « E giustizia sarà cintura dei suoi lombi: e verità, cintura dei suoi fianchi. » Il testo nei due emistichi ha ugual parola: 'ezor « cintura. » Questa ripetizione ha dato noia ad alcuni, i quali non hanno dubitato di mutare il secondo 'ezor in *hagor* che significa il medesimo. Per noi invece l'identità della parola, lungi dal riuscirci monotona e fiacca tautologia, aggiunge grazia e forza all'espressione. Il parallelismo, cioè la varietà sinonimica dei termini dei due membri del verso, non è costituito dall'idea di « cintura, » ma da: *giustizia — verità; lombi — fianchi*. Questi due ordini di cose hanno per termine di confronto la medesima idea espressa con la medesima parola. Il parallelismo è dunque serbato, nel modo più rigoroso, senza bisogno di notarlo d'altri termini contrapposti.

Alcuno obietterà che nei Settanta, nel siriano e nella Vulgata ricorre un sinonimo di 'ezor, il quale perciò si deve ristabilire anche nel nostro testo. Ma, primieramente, sarebbe critica poco cauta, da una traduzione ricavare la precisa lezione originaria, massime quando il variare la dizione può sembrare, secondo certi gusti, ornamento di stile: *cingulum — cinctorium* (la diversificazione che offrono le altre due versioni citate è pressochè uguale) parve per avventura a S. Girolamo più elegante che non *cingulum — cingulum*. Poi, ammessa una reale sinonimia *cintura — fascia* (come noi, conservando il supposto parallelismo di אָזֹר e חֲגוֹר, potremmo rendere), non segue necessariamente che si debba correggere così il testo masoretico. Giacchè (l'abbiamo osservato e lo ripetiamo) tutto ciò non mena ad altra legittima conseguenza se non che i Settanta ebbero innanzi a sè un'altra lezione, ma non già che questa sia la vera e perciò da doversi a occhi chiusi preferire all'altra (1).

(1) Abbiamo detto i Settanta, perchè questi naturalmente per la ricostituzione del testo hanno maggiore autorità, ed anche perchè la Vulgata e la Peshito hanno ben potuto imitare la traduzione alessandrina. È vero che nel nostro passo l'una o l'altra lezione è pressochè indifferente, ma i principii che hanno guidato i nuovi editori non sono meno arbitrari ed erronei.



Gli esempi arrecati ci porgono sufficiente idea dei criteri fondati sul ritmo e sul parallelismo, onde si trae argomento di correggere il testo: il moltiplicare le prove nulla aggiungerebbe alla forza della nostra dimostrazione. È una materia davvero inesauribile, e ci si potrebbe scrivere sopra dei volumi.

Ma se da questa parte, per lo più, si muta e aggiunge, da un'altra si toglie, il che è più grave ancora; e la ragione d'ordinario n'è imputata alla nota marginale inserta nel testo. Quando una parola, una frase, un pensiero non va ai versi dei critici (i quali sappiamo come sono schizzinosi in fatto di lingua e di stile), è dichiarata roba di contrabbando, e le si dà senza misericordia lo sfratto. Il guaio di certe cose nella critica è questo, che il principio è in sè giusto, indiscutibile, ma nello stesso tempo ha natura così vaga, così elastica che l'applicazione ne diventa sommamente difficile e piena di pericoli. Tali luoghi comuni, indeterminati, indeterminabili, capaci di accogliere tutto ciò che è ribelle alle altre ragioni, sono la vera provvidenza dello scienziato, il quale si trovi corto a buoni argomenti. In glottologia, per es., uno di questi comodissimi principii, sempre pronti, sempre agevoli, è l'analogia. Non è forse un principio giusto, frequentissimo, questo dell'analogia, anzi una delle massime leggi che governano la vita storica dei linguaggi? Ma pure il discernere sempre e con certezza quando un mutamento di suono o di forma sia dovuto a ragion fonetica e quando ad attrazione analogica e, in quest'ultimo caso, qual parola abbia servito di spinta, questo è il punto, e qui sta il pericolo. Il glottologo dice: questo mutamento non è conforme alle leggi dei suoni; dunque è un fatto analogico. Ma potrebbe essere che la legge del glottologo sia inesatta o imper-

fetta; allora la legge della scienza (la ragion soggettiva) non collimerà con la legge della natura o della realtà dei fatti. Legge fonetica vuol dire legge d'armonia, e all'armonia ha parte il concento dei vari suoni dell'intiera parola e spesso anche di tutta la frase: tutto ciò che è atto umano porta con sè traccia dell'individuo. E in doppio modo la parola mostra suoi tratti speciali, sì per ragion del soggetto (attesochè difficilmente si trovino due persone pronunzianti la stessa parola in modo al tutto identico), sì per ragion della propria costituzione della parola stessa, varia di lunghezza, di suoni e però d'armonia e di potenza assimilatrice e dissimilatrice: un suono vicino a tale e tal suono è gradevole, ed ingrato invece allato a tal altro. Ora ciò che non entra per la porta delle leggi fonetiche (cioè quelle che ha stabilite il glottologo), si fa passare per quella dell'analogia. Dichiariamo pure esenti da eccezioni le leggi dei suoni; ciò non guasta niente, come, disgraziatamente, neppure giova nulla: è questione di parole. Ma il glottologo dovrà anche ammettere che salti in natura non se ne fanno, e neppure nel linguaggio, onde è da supporre un momento di transizione, d'incertezza, di varietà di pronunzia (fino a certo punto, dunque, nella realtà, se non nei trattati di glottologia, il diverso modo di profferire, cioè l'anomalia, l'eccezione, è cosa inevitabile, necessaria); che le leggi dei suoni mutano col variare e succedere dei tempi (altri tempi, altre leggi: è assioma glottologico); che i suoni vicini influiscono nei mutamenti dei medesimi; le quali circostanze tutte non potendosi sempre determinare in tutti i particolari, lasciano qua e là adito alle eccezioni, le quali non sono altro che *correzioni* alle leggi imperfette (cioè troppo late, troppo generali verso quel non so che d'individuale che ha la parola per la ragione accennata), che ha stabilito il glottologo. Nascono quindi del continuo dubbi e difficoltà, che non potendosi sciogliere altrimenti, si tagliano; e uno dei ferri più usati a siffatta bisogna è l'analogia. Con ciò tutto s'accomoda, tutto è regolare, e quel che più monta, è salvo il domma dell'ineccezionalità delle leggi

dei suoni; senza la qual profession di fede adesso non si entra nel sacrario della glottologia (1).

La nota marginale è un fatto, di cui non si può non tenere grandissimo conto nella critica letteraria; ma, non altrimenti che l'analogia nel linguaggio, è cosa oltremodo delicata e gravida di pericoli. La nota che il copista o il lettore apponeva al testo per suo uso o in servizio altrui, nei monumenti letterari antichi fu di gran lunga più frequente che non adesso, per le speciali condizioni onde prima della stampa si tramandavano le scritture. Certi libri poi o per l'importanza particolare che avessero o per le difficoltà che presentassero, sono stati in modo speciale soggetti a siffatte brevi maniere di commento: e possiamo di leggieri ammettere che il V. Testamento non sia esente da interpolazioni avvenute appunto per la cagione anzidetta; giacchè dalla nota marginale al testo è breve il passo. Egli è vero che in un libro come la Bibbia, ove ogni sillaba, ogni lettera è così religiosamente custodita, le aggiunte fatte così a man salva non devono sembrare

(1) Dimostrare come qualmente il concetto dell'ineccezionalità delle leggi fonetiche sia stato più di danno che di vantaggio alla glottologia, ecco un tema bellissimo, che noi proponiamo a chi non ha paura di certi anatemi o di certi disdegni. Il latino *quaeso*, col suo *s* intervocalico (non mutato in *r*) sarebbe una eccezione; ma eccezione non può essere, perchè eccezioni non se ne danno; dunque sta per *quaes-so* e perciò diverso da *quaero*. Non importa che tal forma non ha nessun' analogia in latino (*viso*, *capesso* non hanno nulla che fare con *quaeso*); basta che l'eccezione non ci sia più. Ora *quaeso* è il medesimo di *quaero*, con *s* conservato (il mutamento di *s* in *r* tra vocali è relativamente tardo in latino) a causa dell'uso e significato speciale, nel quale *quaeso* fu adoperato, quasi a maniera d'avverbio: un allotropo, insomma, come ce n'è in tutte le lingue (forma arcaica, dotta, tecnica accanto alla popolare e comune). Ecco una delle infinite forme create espresso per comodo della legge, ma in onta ai fatti e alla logica: cfr. *quaes-u-mus*, che non si può scompagnare da *quaeso*, il cui - *u* -, unico in un verbo tematico, dimostra chiaramente l'arcaicità della forma. E se non ci fossimo accorti (ah troppo tardi, dirà il lettore) di aver sconfinato, faremmo vedere come *nasus* (per portare un altro esempio della famosa legge del rotacismo latino) non è altro che formazione posteriore, tutta propria del latino, di **nasis naris* (ovvero di un tema in cons., come il *s. nās*: cfr. *juven-i-s mens-i-s*, non che *vas* accanto a *vaso*-), con passaggio ai t. in - *o* - (si osservi anche il mutamento del genere, laddove nelle altre lingue indoeuropee, tranne il russo, per quel che noi sappiamo, l'idea di *naso* è fem., come *naris*: cfr. *s. nās*, ted. *Nase*, lituano *nasis*): se ha conservato il suo *s*, è stato soltanto per l'identica ragione di *quaeso*, affinché le due forme si differenziassero nel suono in conformità del diverso significato, giacchè **narus* mal si sarebbe distinto da *naris*. Eppure quante cose non si son dette per spiegare cotesto *s* di *nasus*, dando di taglio al nodo, pur d'illudersi che la legge non ha patito eccezione. Ecco quel che intendevamo col dire che il rigorismo assoluto delle leggi fonetiche spesso ha nociuto a un sano concetto della glottologia, quando questa si faccia consistere, sempre e per tutto, in un cieco materiale accozzo di suoni.

tanto verisimili, almeno a partire da un certo tempo; il qual certo tempo costituisce per noi ad ogni modo (quando che sia avvenuta la formazione del canone, che non sappiamo con precisione) davvero *grande aevi spatium*. Ma se non questa difficoltà peculiare al V. Testamento, ognuno dovrà ammettere la difficoltà inerente all'essenza stessa della cosa, come quella che non ha tratti così speciali nè visibili da riconoscersi alla prima e in modo sicuro.

A che ci accorgiamo noi della nota marginale? Bisogna, prima di tutto, che il passo sia tale da richiedere qualche spiegazione e che la nota presunta supplisca all'uopo. Generalmente poi in siffatte sovrapposizioni inorganiche si scorge facilmente un che di sconnesso o almeno di non così intimo da non potersi le parti scomporre senzachè ne resti rotto il senso. Un altro segno sta nello stile, allorchè questo muta ad un tratto, e specialmente quando da solenne e magnifico diventa pedestre e disadorno.

A senso nostro difficilmente si trova un passo che alla prima ci faccia l'impressione di nota marginale, come il v. 5 del cap. X d'Isaia: « Ah! Assur, verga della mia ira: e bastone, posto in lor mani, mia indignazione » (1). Qui l'inciso: *posto in lor mani*, per più ragioni si può prendere come una chiosa. Rompe l'andatura regolare del parallelismo, il quale richiederebbe: *e bastone della mia indignazione*; muta la struttura del verso, che ha un non so che di contorto; presenta la vera caratteristica d'una nota, giacchè è fatta in quella forma concisa usuale nei commenti apposti al margine. La glossa dice propriamente: *esso (bastone) nella loro mano*; e in modo un po' più libero: *ciò è nella loro mano*, come nelle vere forme esplicative, da collocarsi quasi in parentesi. Il senso poi par che domandi una spiegazione, poichè deve sembrar strano che Assur sia rappresentato come un bastone della collera di Dio. Ma è un bastone che Dio stesso ha posto nelle mani di quel popolo potente come strumento della sua ira e della

(1) Questa ci pare la traduzione esatta del 2º emistichio: *mia indignazione* è da intendere come apposizione di bastone, non come retto da questo nome, secondo l'interpretazione comune, cioè: *della mia indignazione*, quasi sottintendendo un secondo *bastone*.

sua vendetta: Assur di per sè non è niente; la sua forza consiste nella verga che ha in mano e della quale si serve per punire le genti a Dio nemiche. Ciò non ostante, non saremmo così arditi di levar dal testo le parole allegate; giacchè, in fin dei conti, la chiosa, se chiosa s'ha a chiamare, potè farla il profeta stesso (ben inteso, nel corpo stesso del vaticinio, non fuori del testo, cioè nel margine): e addietro accennammo come un tal ripiego che a noi sembra sì poco naturale e anche inestetico, non si debba tenere come strano od impossibile, quando si comparino altri passi, i quali non lasciano luogo a dubbio intorno a siffatto modo di concepire le cose.

Ma che diremo della leggerezza dei critici, i quali sotto nome di glossa espungono talora dalla lezione tradizionale parti integranti, senza le quali il versetto o non ha più senso o ne resta sfigurato nella struttura? Il primo v. del cap. III d'Isaia dice: « Poichè, ecco, il Signore, Jahvé degli eserciti, toglie da Gerusalemme e da Giuda sostegno e sostenenza: ogni sostentamento di pane e ogni sostentamento d'acqua » (1). Non arriviamo a comprendere come sia potuto venire in mente a più d'un critico (tra cui al Cheyne, che ha tolto le parole dal testo) di considerare tutta la seconda parte: *ogni sostentamento* ecc. come nota marginale. Il Reuss la bolla nientemeno di *glose absurde* (2). Ora per noi le parole anzidette non solo non hanno niente che arieggi la glossa, ma sono necessarie alla tecnica più ordinaria del verso, il quale altrimenti mancherebbe del parallelismo, e però diventa monco e inintelligibile. Nel primo emistichio si parla in genere, nel modo più vago; nel secondo si continua e si svi-

(1) Abbiamo cercato di mantenere l'assonanza e il giuoco di parole dell'originale, che ha ugualmente quattro forme derivate dalla stessa radice, variate press'a poco come nella traduzione, anche per quel che riguarda il genere fem. del secondo nome.

(2) Ecco la nota che il R. fa al passo: « une main inconnue, mais fort ancienne, voulant expliquer ces mots *soutien et support*, a introduit dans le texte la glose absurde.... » La circostanza della *mano sconosciuta e molto antica* (e noi aggiungiamo che tale antichità si perde nel tempo più lontano a cui la critica possa arrivare, perchè la lezione è anche nei LXX) doveva un po' aprire gli occhi del dotto critico, facendolo per lo meno dubitare d'una posteriore interpolazione, che in quella vece sarebbe tanto vecchia!

luppa il medesimo concetto, secondo le norme più comuni del parallelismo sintetico.

Il Reuss, a rincalzo della sua sentenza, dice che nel nostro passo non si fa nessuna allusione a carestia. Certo non si parla di tale calamità nel senso stretto della parola; l'accento alla mancanza dell'acqua mostra chiaramente che la cosa è da intendere in modo generico, come semplice indizio di somma miseria. Come è possibile avere un'idea così meschina della profezia, la quale quasi sempre trascende, per così dire, i limiti stretti e precisi della realtà? Ma v'ha di più. Nel v. 7 dello stesso capitolo, quegli cui il popolo voleva eleggere re, in mezzo alla generale anarchia e desolazione, si schermisce dall'assumere tal suprema dignità, dicendo: *nella mia casa non v'è pane e non v'è vesti; non fatemi principe del popolo*. Queste parole non sono un commento, anzi non sono una conseguenza di quelle altre, con cui si minaccia la privazione delle cose più essenziali alla vita? — Ed anco di queste poche note sopra Isaia, tra le infinite altre cose, nè meno gravi delle già discorse, che potremmo addurre (il lettore ormai ne sa abbastanza per indovinare il resto), basti per ora.

III.

Ma un pericolo ancora più grave, e di dove altri meno se l'aspetterebbe, minaccia l'integrità del testo biblico; intendiamo dire dei tentativi che si son fatti e si stanno facendo a fine di ricostituire una pretesa metrica della poesia del V. Testamento. In luogo di dimostrare la cosa per via di prove bene accertate, si straziano i fatti più manifesti in servizio d'una teoria immaginaria, con incredibile audacia e leggerezza. Noi già, secondo che portava il nostro soggetto, abbiamo fatto qua e là qualche osservazione intorno al ritmo; ma ora dobbiamo discorrerne un po' più particolareggiatamente.

La prerogativa, forse unica tra tutte le altre letterature conosciute, la quale distingue in modo sì speciale la poesia biblica, consiste nell'andar questa libera da tutte quelle leggi materiali, spesso così impacciati, che si comprendono sotto il nome di prosodia o metrica. Si può dubitare se ciò costituisca un vantaggio o un difetto; ma questo è innegabile, che tra un pezzo lirico qualsiasi del V. Testamento e un'ode della letteratura classica non è possibile verun paragone, per ciò ch'è tessitura metrica. Ognuno che giudichi senza preconcetti, dovrà convenire che si tratta di cose sostanzialmente diverse. Certo il preponderare dell'idea sulla forma esteriore può costituire un privilegio, in quanto che allora la bellezza è riposta tutta nel pensiero e nell'elevatezza delle immagini senza bisogno d'altri ornamenti posticci; ma pure a siffatta poesia deve mancare quell'incenso solenne, quella varietà di movimento musicale, che siano soliti ammirare nella lirica, anco più semplice, dei Greci e dei Latini.

Che cosa è mai questa prerogativa così spiccata, e così propria della poesia ebraica? Senza dire dell'essenza vera della poesia in sè, consistente nella venustà dei concetti, nella vivezza delle immagini, concitazione dei sentimenti, la poesia biblica ha questo di particolare, che ivi il pensiero non solo è racchiuso in breve giro di parole, le quali compongono il versetto, ch'è, come dire, l'unità metrica d'ogni componimento poetico, a modo di minuscola strofa; ma questo è diviso in due parti o membretti (per i versetti composti di tre e anche di quattro parti vedi innanzi), che si corrispondono, ora opponendosi l'uno all'altro, ora l'un l'altro compendosi. Questa è la legge sovrana, che informa ogni poesia della Bibbia per ciò che è arte tecnica; la quale è nota sotto il nome di parallelismo. Questo fatto così caratteristico dimostra due cose. Primieramente, la struttura plastica della poesia biblica riposa sopra un principio *sui generis*, il quale tien luogo di tutti quegli altri artifizi così svariati, peculiari alle metriche propriamente dette; secondariamente, il parallelismo stesso, pur imprimendo quel certo stampo materiale (una maniera artificiale di

disporre le parole nella frase), il quale par che sia necessario all'espressione poetica, è quasi la negazione di quelle regole fisse e invariabili, senza le quali noi mal possiamo concepire una metrica qualsiasi. E la ragione è questa, che la divisione del verso, la quale costituisce l'elemento musicale, formato appunto dalla pausa o dall'accento ritmico, dovendo andar di conserva con la divisione logica del pensiero; e d'altra parte, essendo impossibile costringere il libero volo della fantasia entro limiti certi e costanti, segue di necessità che debba mancare nel verso la base ad una rigorosa misura tra i vari membri del medesimo, la mutua corrispondenza dei quali costituisce appunto il parallelismo ossia il ritmo. Giacchè questo non è regolato dal numero o dalla qualità delle sillabe, che sono come le monadi indispensabili al concetto che si suole avere della metrica, o da altri accidenti della parola; ma dall'ampiezza dal pensiero e dai rapporti delle idee.

Il pensiero non è cosa che si possa gettare in date forme di prestabilite dimensioni. L'un verso è più e men lungo, i due membri del medesimo verso sono disugualmente appaiati, perchè qua il pensiero è grave, diffuso, minutamente dettagliato; là rapido, spezzato, conforme alla concitazione dell'animo; ora una semplice esclamazione intuona il verso (forma il primo emistichio): « Jahvé, Signor nostro! » (Sal. VIII, 10); ora una comparazione breve, ora una lunga: « Come il cervo anela ai rivi d'acqua » (Sal. XLII, 1); « E sarà come un albero piantato presso a ruscelli d'acqua, il quale a sua stagione rende il suo frutto, e le cui frondi non avvizziscono » (Sal. I, 3).

Il ritmo, cioè la varia struttura del versetto, è determinato dal vario modo di comprendere e di sentire le cose e dal diverso agitarsi che in noi fanno idee ed affetti. Non è cosa che si possa neppure immaginare, che altri in mezzo al tumulto dell'animo parli in modo sì riflessivo e compassato da contare parole e sillabe, troncando il pensiero giusto appunto dove finisce il computo di quelle; giacchè è chiaro che senza limiti materiali certi, senza quantità ben definite, non possiamo concepire idea alcuna di vera

e propria metrica, che dice appunto misura, non in astratto o in senso allegorico, ma nel modo più reale e concreto. Nel nostro caso, dunque, metrica varrebbe precisamente misura di pensiero, di slanci di sentimento, d'immagini di cose sensibili, le quali, come sono varie nella natura, debbono essere tali anche nella rappresentazione artistica: i due paragoni riportati del cervo e dell'albero hanno diversa estensione, perchè le due cose sono state concepite diversamente dal poeta; se questi avesse immaginato l'albero come semplicemente fiorente o pieno di frutti, ovvero come sempre verdeggiante, il verso avrebbe mutato aspetto, e con esso sarebbe cangiato il ritmo. Invece l'albero si è voluto fingere piantato vicino ad un rivo d'acqua per porgere l'idea della freschezza e del rigoglio; come abbondante di frutta insieme e non mai vizzo delle sue frondi: capriccio, fervida fantasia di poeta; o diciamo meglio, l'idea stessa dell'uomo giusto ad un tempo e felice in ogni sua cosa, che l'autore del salmo ha voluto rappresentare, ha risvegliato l'altra della fecondità e perpetua verdezza dell'albero.



Nella poesia fondata sulla metrica propriamente detta il pensiero si muove liberamente, trascendendo i limiti dei versi o di quelle altre partizioni artificiali, fisse e più o meno complicate, come sarebbero le terzine, che si spesso quanto al senso sono concatenate l'una all'altra (cfr. *Inferno*, II, vv. 1-4), ovvero le varie strofe del sonetto: così, per es., alla protasi della prima quartina del sonetto XIV del Petrarca (*Quand'io son tutto volto in quella parte*) corrisponde l'apodosi della quartina seconda; cfr. anche l'ode I^a del libro primo di Orazio, ove s'hanno coppie di strofe intimamente legate dallo stesso pensiero. A questa sola condizione, dell'indipendenza cioè del senso dall'ordine delle parole e da ciò ch'è misura materiale, invariabile e fissa fino ad ogni apice, è possibile il ritmo rigoroso, un sistema veramente metrico. E se altri

obbiettasse che un dato numero di parole misurato e fisso può ben racchiudere una intiera sentenza, come avviene nella poesia gnomica classica, noi rispondiamo che qui la poesia spesso è più di nome che di fatto, o ad ogni modo, tra un distico sentenzioso e una strofa lirica v'è un abisso. Poi, nella sentenza propriamente detta si contiene un senso unico; la divisione delle due parti è materiale: l'esametro e il pentametro (per dir soltanto della forma tipica del genere gnomico) hanno tra sè un rapporto musicale, non logico. Si supponga che l'uno stico si dovesse contrapporre, quanto al senso, all'altro, ed è facile immaginare a qual tortura si dovrebbe costringere il pensiero, forzato ad aggirarsi entro limiti così angusti. La cosa ben potrebbe riuscire in certi casi, poichè anche nel campo delle idee gl'intrecci sono infiniti; ma ogni uomo di sano giudizio converrà che una divisione logica, la quale combini esattamente con una data partizione fissa di parole, di piedi o sillabe o altri meccanismi metrici, senza che ne riesca impacciato il libero svolgimento del pensiero, non può essere una cosa facile nè comune.

Sempre e per tutto, le complicazioni e le sottigliezze della metrica hanno nociuto alla spontaneità e alla freschezza della poesia. Il sommo dell'arte deve consistere appunto in questo, d'adornare bensì la poesia d'una veste sua propria, secondo le svariatissime forme di metrica inventate, e quali si possono ancora pensare, ma in modo che tali ornamenti accessori ed esterni non soffochino il pensiero, nè arrestino i liberi moti dell'animo. Sotto tal rispetto nessun'altra forma di poesia ha sdegnato i ceppi, che sogliono avvincere e rendere schiavo il pensiero, quanto la poesia biblica, nella quale possono bensì aver luogo certe ricercatezze di stile e di espressione, come per es. un uso eccessivo di forme e di parole arcaiche o rare, ma non mai un che d'affettato, di vuoto (una di quelle parole messe là per la rima o per fornire il verso) o di contorto, derivante da esigenze metriche, come pure si spesso avviene anche nelle poesie più spontanee, con scapito manifesto dell'efficacia e bellezza estetica.

Quelli che si sforzano di ridurre la poesia biblica a leggi fisse e regolari, conforme agli esempi della metrica classica (della quale adottano fino i medesimi termini tecnici) non solo la snaturano da ciò ch'essa è, ma le tolgono, secondo noi, una caratteristica tanto singolare quanto preziosa. La metrica propriamente detta non le manca per accidente, per semplice ragione di fatto, ma per essenza e necessariamente: parallelismo d'idee e combinazione meccanica di suoni ossia di sillabe sono quasi contraddizione nei termini (1).



Abbiamo detto che il parallelismo consta di due parti, perchè questa è la divisione essenziale ed ordinaria del verso; il parallelismo composto di tre membri non è altro che un ampliamento di quello di due; e i versi di quattro parti, che sono rari, si possono benissimo ridurre ai primi, non essendo propriamente se non due coppie di membretti. Per ciò che riguarda il senso, si è già accennato che ora il secondo membro è continuazione e svolgimento dello stesso pensiero, ora le idee del primo emistichio sono contrarie a quelle del secondo; onde nell'un caso il parallelismo si chiama sintetico; nell'altro, antitetico. Un'altra forma di parallelismo detto sinonimico, perchè ripete su per giù lo stesso concetto sotto diversa forma, si può ben comprendere sotto quello sintetico. Eccone alcuni esempi:

O Eterno, nella tua forza si rallegra il re:
e nella tua salvezza com'egli forte tripudia!

Perchè genti tumultuano:
e popoli meditano cose vane?

(1) Si dirà forse che la cesura è un elemento metrico d'ordine ideale, ma che pure divide materialmente il verso in due parti, e che però la combinazione delle sillabe non è così meccanica e indipendente dal senso. Ma in sostanza si tratta di pausa musicale o acconto enfatico, non di divisione logica. Il verso: *L'ira canta, dea, del Pelide Achille*, è un concetto indivisibile, ma che noi pure in certo modo dividiamo in due metà, fermandoci nella parola *dea*. Affatto diversa è la pausa nel verso biblico.

Alle mie parole porgi orecchio, Signore:
intendi il mio lamento.

Beato l'uomo che non andò nel consiglio degli empì:
e nella via dei peccatori non si fermò:
e nel seggio degli schernitori non sedè.

Sorgi, Signore, nella tua forza:
salmeggeremo e inneggeremo nella tua possanza.

Il figlio savio rallegra il padre:
ma il figlio stolto è affizione di sua madre.

La legge sovrana informativa del ritmo biblico è un principio musicale, non metrico. Intonazione musicale è quella che rompe da ciò che si sente e intende; la chiave che ci guida a leggere così e così, ad animare la voce in modo adeguato alla forza del proprio affetto, noi non la vediamo notata sopra le parole, ma la caviamo da ciò che proviamo. Anche quando si parla semplicemente, se ciò si fa con sentimento e grazia, in qualche modo si canta; ma nessuna legge è posta dall'arte a siffatta musica. Laddove nella metrica vera e propria la nota musicale è segnata sulle parole, cioè è rappresentata dal numero preciso di sillabe, dalle lunghe e brevi, dalle cesure e simili altri accidenti. In questo caso la struttura materiale, indipendente dal senso, obbliga la voce ad inflettersi in quella data maniera dal principio alla fine. Un'ode saffica è sempre un'ode saffica, quale che sia il soggetto di cui essa tratti, e da chiunque sia recitata. Il dire che il tal salmo ha un ritmo non significa niente, perchè un ritmo deve averlo, come qualunque frase proferita con gli accenti della passione: e poesia vera è sempre commozione dell'animo. I due primi versi del 2° salmo:

« Perchè genti tumultuano:
e popoli meditano cose vane?

Si son levati i re della terra; e i principi si sono abboccati insieme:
contro l'Eterno e contro il suo unto. »

nessuno che non reciti pappagallescamente, li pronunzierà allo stesso modo. E qual differenza tra il principio di detto salmo e quello del salmo primo: *beato l'uomo* (v. addietro).

Questo ritmo libero, dettato dall'intelligenza e dal sentimento, ha luogo anche nella prosa di stile nobile e sostenuto, soprattutto nella grande eloquenza, specialmente per quel che riguarda la così detta rotondità del periodo (*orbis, circuitus verborum*), il che aggiunge tanto all'enfasi dell'espressione e all'armonia delle parole. Ma tali artifici e ornamenti oratorii si sentono più che non si spieghino o si prescrivano con regole fisse. Anzi in ciò un soverchio studio può riuscire difettoso e sgradevole: tanto il numero della prosa si diversifica dal metro della poesia; ond'è che la prima, in opposizione alla seconda, fu detta sciolta (*oratio soluta*): *non ut fugiat aut erret, sed ut sine vinculis sibi ipsa moderetur* (De Orat. III, § 184). E lo stesso Cicerone aggiunge che la *oratio* debba essere *non astricta, sed remissius numerosa*; che il numero in quella è da lodare, purchè non sia continuo; che non solo non ingeneri tedio, ma ciò si faccia senz'affettazione nè in modo troppo visibile, ma naturalmente e quasi negligenemente (*neque ii satientur, qui audient, fastidio similitudinis, nec nos id, quod faciemus, opera dedita facere videamur*). Da tutte queste parole si scorge come le leggi del ritmo della prosa non hanno nulla di fisso e d'assoluto: sono atteggiamenti, sfumature che la frase assume secondo la varia disposizione dell'animo, la natura dell'argomento e le circostanze diverse di luogo e di tempo, in cui si parla. Non si arringa con lo stesso tono innanzi ai giudici e tra la folla; nè ugualmente si tratta una causa civile e una criminale (1). Così non si prega nello stesso modo che si canta un inno di vittoria e d'allegrezza.

Per far vedere come un certo ritmo, anche indipendentemente dal linguaggio poetico propriamente detto, vada congiunto con la

(1) È strano come da regole tanto vaghe, quali son queste intorno al ritmo oratorio, si sia voluto trarre argomento per ristabilire il testo di oratori greci e latini (ma forse verrà anche la volta degli altri scrittori di prosa): cfr. in *Revue de Philologie*, XXIV, 201-236, ciò che dice H. Bornecque rispetto al Panegirico di Trajano. Si vede che certe esagerazioni o aberrazioni non sono proprie della sola critica biblica. Quest'affannarsi a cercar per tutto leggi metriche, anche in quelle forme del dire, che finora furono considerate come diametralmente opposte alla poesia, con lo scopo di servirsene come criterio alla ricostruzione critica dei testi, va notato come segno dei tempi.

forza e la maestà delle parole e del contesto basterà comparare il 1° v. del Genesi col v. 3. Il versetto: *Nel principio Iddio creò il cielo e la terra*, si legge nel modo più semplice e pedestre, tutto d'un fiato; ma il v.: *E disse Dio: sia luce; e fu luce*, vien naturalmente proferito, anche senza cercar l'enfasi, con un tono ben diverso, che s'avvicina d'assai a quello poetico. Qui la solennità dell'espressione, il nesso delle idee, combinate in forma di parallelismo (onde una necessaria pausa tra le due parti), producono nell'animo nostro un effetto ben più gagliardo che non l'altra frase; onde la voce s'anima all'unisono dei nostri sentimenti. Dove è forte commozione d'animo, sublimità di pensiero, ivi è sceltrezza anche di forma e un che di grave e di sonoro nella voce, cioè un elemento musicale, un ritmo. Come non si può immaginare un concetto elevato, grazioso, fine, espresso con parole triviali o al tutto comuni, così neanche una voce monotona, fredda, non piegata a veruna modulazione, in mezzo al tumulto e all'esaltamento dell'animo. Ritmo, dunque, e poesia, o diciamo meglio, contenuto poetico o lirico qualsiasi, sono due cose intimamente connesse, indissolubili. Ma v'ha ritmo a note obbligate, e ritmo a note libere, improvvise; ritmo delle sillabe, della materia, e ritmo delle parole ossia dello spirito. E diciamo materia, perchè quelle note musicali, che formano lo schema metrico, sono indipendenti dal significato delle parole. Da ciò si spiega un fatto singolarissimo: un che d'uniforme nella struttura della poesia biblica in mezzo all'infinitamente vario del suo ritmo. Tutte le liriche del V. Testamento sono foggiate allo stesso modo: un versetto succede a versetto, e ciascun di essi forma un tutto armonico, parallelo. Ma qual varietà di parallelismo, qual varietà di versi! Ritmo di frasi intiere, e però ritmo essenzialmente asimmetrico; ritmo di rapporti vaghi, indeterminati d'idee (senso contrapposto, parallelo); ritmo, insomma, d'armonie logiche.



Ma se il pensiero e la fantasia mal si possono astringere a misura precisa e a un andamento uniforme, pure, se da un lato si consideri la brevità del versetto, e dall'altro, la legge del parallelismo, di leggieri si comprende come spesso tra versi differenti, e più facilmente tra le parti dello stesso verso, si debba osservare una certa uguaglianza (1). E può anche darsi che salmi intieri presentino grandi analogie tra le varie loro parti. Inoltre, non di rado v'è la rima sì tra le due metà dello stesso verso, sì tra verso e verso. Giacchè la rima, non che facile, è spesso inevitabile in ebraico, soprattutto per cagion dei suffissi pronominali, le desinenze plurali — *im*, — *ôth*; il che principalmente ha luogo nella poesia gnomica, come sono i Proverbi, ove i due concetti sono opposti l'uno all'altro con maggiore regolarità. Lasciamo le assonanze e le allitterazioni, che come in ogni altra poesia, massime popolare, anche qui si trovano. Vedendo dunque taluni che qua e là v'è un qualche principio che arieggia la metrica, conchiudono dal particolare o casuale al generale. ovvero dal vago al certo, e gridano il ritmo, l'esametro, l'arsi, la tesi, con tutti gli altri termini della poesia classica; giacchè non si contentano di stabilire una metrica speciale all'ebraico, ma la vogliono informata al modello della metrica greca e latina, senza considerare che il divario immenso e sostanziale tra la poesia biblica e la classica doveva necessariamente condurre ad una metrica diversa, anche nel caso che la Bibbia ci presentasse un sistema metrico qualsiasi (2). E perchè in alcuni salmi si osservano certi ritor-

(1) Ma si tratta, ben inteso, di certe corrispondenze materiali, non già di rapporti veramente musicali, i quali, più che da ragioni di quantità e di numero, dipendono da certi valori d'ordine logico ed affettivo. E noi abbiamo cercato di dimostrare come il ritmo biblico ha natura essenzialmente musicale.

(2) Una metrica fondata sulla quantità e qualità delle sillabe doveva incontrare una grave difficoltà nel vocalismo così complicato, mobile, talora incerto e incoerente dell'ebraico,

nelli, certe riprese dello stesso concetto (cfr. Sal. 118 e 120), è lecito parlare di strofe e antistrofe al modo della lirica greca? Tutta la pretesa metrica biblica si fonda sopra siffatti incontri fortuiti, isolati, sopra somiglianze vaghe; nessun principio generale, comechessia lato e vago, si è riuscito finora a stabilire. Quante sono le specie dei piedi (mettiamo *pirrichii*, *trochei*, ecc.); quante le varietà dei versi (come per esempio *dattilici*, *giambici*); quante le combinazioni dei vari metri ossia stanze (*strofa alcaica*, *gligonea* e simili): ecco gli elementi di tutte le prosodie e quali al tutto mancano in ebraico. E ancora, in capo a certe forme di liriche, si sogliono tirare certe linee segnate di certi apici; e ognuno sa che cosa ciò significhi. Ecco un mezzo semplicissimo, convincentissimo, che noi additiamo ai critici della Bibbia: a ciascun salmo apporre il suo piccolo schema, dritto e sicuro, alla cui stregua si possano misurare i versetti, se tornino giusti o no, e così all'uopo scorrire o allungare. Poichè egli è chiaro che a correggere un testo per ragioni metriche occorre che queste siano *a priori* note e rigorosamente affermate. La metrica è di quelle cose che non patiscono mezzi termini: sono o non sono. Prima mettiamo in sodo la metrica, in sè e per sè; dipoi, sulla scorta sicura di lei, ci arrischieremo di aggiungere o di levare una sillaba, di mutare una vocale: così vuol la logica; e la critica biblica, per quanto la sappiamo capricciosa, deve pur sottomettersi a questa tiranna. Che se poi, per un miracolo del caso, il testo è stato così stravolto che noi ora siamo impotenti a stabilire il più semplice schema metrico senza straziare la lezione tradizionale (e anche allora!), dobbiamo concludere che la metrica c'era una volta, ma poi fu coinvolta nello sfacelo generale: e quando un

per quanto le irregolarità e gli ondeggiamenti spesso paian provenire da erronea maniera di tradizione o da principii poco razionali dei Punteggiatori. Il sistema vocalico delle lingue araba e siriana, ove si ha vera e propria metrica, è più semplice, costante e regolare. Egli è vero, per altro, che nella letteratura postbiblica la poesia è divenuta metrica, imitata forse dalla metrica araba o neolatina. Ma quest'ultima considerazione, lungi dall'infirmare ciò che andiamo dicendo, vieppiù l'avvalora, giacchè la poesia ha dovuto allora naturalmente abbandonare il parallelismo. Dunque la poesia biblica, fondata sul parallelismo, non poteva avere metrica, nel senso rigoroso della parola.

edificio, un'opera d'arte è andata in pezzi, noi ben possiamo piangere su quelle rovine, ma tornarle al primiero stato non possiamo.

Anche quando si voglia ammettere che alla poesia biblica presieda un principio metrico qualsiasi (noi parliamo nel senso più lato e per pura ipotesi), ciò non si potrà intendere diversamente da quanto avviene in quelle odi composte irregolarmente con versi vari di lunghezza e di metro, a strofe e rime libere; di che abbiamo un esempio illustre nei canti del nostro Leopardi. Egli è vero che anche le leggi più severe della metrica poco giovano per la ricostruzione del testo, come quelle che servono più a dimostrare dov'è lacuna e guasto che non come bisogni rettificare; ma pure un primo punto d'appoggio il critico l'ha, su cui egli possa edificare, sia pur giocando di fantasia. La mano a quella statua manca, nè si conosce qual n'era l'atteggiamento; ma pure un altro sapiente artista la rifà, men bella forse e in altra posa, ma proporzionata alle altre membra che egli ha dinanzi: qui è bene il caso di fare uso di quelle tali seste, che innanzi abbiamo accennato.

Ma ora prendiamo il *Canto Notturmo*, o *La Ginestra*, ove settenari ed endecasillabi sono liberamente intrecciati insieme, con rime libere nel mezzo e nella fine. I versi 113-114 del primo suonano: « Quando tu siedì all'ombra, sopra l'erbe, | Tu se' queta e contenta; » i versi 198-200 della seconda sono: « qual moto allora | Mortal prole infelice, o qual pensiero | Verso te finalmente il cor m'assale? » Supponiamo lacero il codice nel punto ove stanno gl' incisi: *sopra l'erbe; o qual pensiero;* e noi domandiamo se per cagion della metrica e del senso altri sia buono ad accorgersi della lacuna (1).

(1) Anzi qualche critico schizzinoso simile a quelli che abbiamo visti, potrebbe bollare di chiosa il complemento della frase: *sopra l'erbe*, come cosa inutile. Si tratta di greggie che pascolano nei prati; l'erba dunque si sottintende. Anche nel secondo caso tutto correrebbe bene senza l'aggiunta notata. Se qui, ove pure è vera e propria metrica, si può essere incerti nel decidere se un verso è manchevole o no, figuriamoci come debba essere difficile sentenziare se il tal verso biblico è difettivo o incompleto, a fine di trarne argomento a correggere, come pure abbiamo visto che si liberamente si fa.

Ma qui taluno domanderà: è egli possibile che tutti quelli, e non son pochi, tra cui anche uomini di acuto e vasto ingegno, i quali ammettono la metrica biblica, siano allucinati a tal segno da scambiare così grossolanamente l'una cosa per l'altra? All'obiezione rispondiamo che nella storia dell'umano pensiero appaiono certi fenomeni così strani d'aberrazione che mal si spiegano. V'ha tali cose assurde che noi stentiamo a comprendere come mai possano essere state sostenute con la più ferma convinzione, con la più schietta buona fede, da uomini di mente eletta. Nella scienza talvolta avviene qualche cosa paragonabile a ciò che accade nella moda: è una specie d'epidemia che s'attacca facilmente, inavvertentemente, più che non si creda, anche alle persone sane, le quali ragionano dritto in tutto, tranne in quella sola cosa. Quando una idea ha la virtù d'esercitare una certa attrattiva o un certo impero sulla mente di uno, questi se ne innamora e non l'abbandona più, o perchè veramente illuso, o perchè peccato nel suo puntiglio; nel qual caso anche le ragioni più chiare e sode, non che scuoterlo e convincerlo del contrario, lo rendono più cocciuto e cavilloso nel proprio asserto. Così pian piano si forma un certo ambiente favorevole alla propagazione di certe idee, giacchè, come si sa, l'uomo è animale d'imitazione, e pare che senta il bisogno di buttarsi a un partito, anche nelle cose attenenti a scienza, tanto più ciecamente e fervorosamente abbracciando certe idee, quanto più paion nuove, e però capaci di richiamare l'attenzione della gente, che sì di leggieri scambia ciò che è strano e fantastico con ciò che è peregrino e ingegnoso. Ben dirà altri che egli della cosa n'è intimamente convinto; che vi giurerebbe sopra. Noi, senza porre in dubbio la sua convinzione, forte temiamo che questa, anzichè da profondo studio, provenga da una specie di suggestione, ovvero da certa pigrizia, che spesso e volentieri s'adagia sulle altrui affermazioni; giacchè l'andare in compagnia della gente dà sempre sicurtà ed audacia, che a camminare da soli non s'avrebbe.



Ora dal ragionamento un tal poco astratto, onde si è cercato di dimostrare come la poesia ebraica sia irriducibile ad un sistema metrico qualsiasi con leggi fisse e costanti, dobbiamo scendere a considerazioni più positive, esaminando i tentativi onde altri si è sforzato di provare il contrario.

Lo Schloegl, nella *Revue Biblique* (1° ottobre 1900) ha preteso di stabilire una vera e propria metrica del 1° cap. dei Proverbi; anzi egli veramente ha voluto far di più, restituire alla sua genuina lezione il testo ebraico (*texte hébreu restitué*, com'è stato intitolato), mediante le leggi del ritmo. Nè si è contentato di chiamarli versi in genere, come esametri o simili, ma li ha divisi in strofe e antistrofe, con 4 vv. tristici, aventi ciascuno tre arsi o pause; oltre il titolo (vv. 1-7) e il preambolo (vv. 8-9), che hanno una struttura speciale. Il capitolo contiene dunque 7 parti, vale a dire, dall'1 al 9 due parti, nel modo che è stato accennato; i rimanenti versi (10-33), i quali compongono il canto alternante (*chant alternatif*) formano due coppie di strofe (10-14, 15-19; 24-28, 29-33), separate dai quattro versi più lunghi (tristici) già ricordati, che, non si sa perchè, sono detti anche *alternatifs*. Come si vede, niente manca ad una tessitura metrica delle più complicate; il che basterebbe a provare, senz'altra dimostrazione, che si tratta di cosa fantastica; giacchè appunto nelle ricostruzioni immaginarie le cose più semplici assumono gli aspetti più svariati e leggiadri, insieme con la precisione matematica dei contorni. Chi mai, in quegli umili e, diciamo pure, un po' monotoni versi dei Proverbi, avrebbe scoperto tanta sapienza metrica oltre alla reale saggezza dei precetti? Ora noi non staremo a discutere con lo S. intorno alla divisione delle varie parti di questo capitolo, nè di che natura siano cotesti esametri, perchè sarebbe tempo perso. Egli vede strofe e antistrofe dove noi non scorgiamo altro che una sequela di versi in nulla differenti gli uni dagli altri. Qui

sarà affare di temperamento, di gusto, o che so io, ma la logica nè la scienza non ci hanno nulla che vedere; e però noi concediamo pienamente al sig. S. tutta la terminologia metrica che gli è piaciuto trasportare dalla lirica greca alla poesia gnomica biblica. Ciò che non possiamo in verun modo menargli buono, si è lo strazio che nel nome di *restituzione* si è arrogato di fare al testo. Questo non è permesso nè a lui, nè ad altri, cui potesse venire una simile fantasia. Finchè si tratta di pure teorie, si può lasciar correre, giacchè allora tutto il danno si riduce a perdita di tempo da parte di chi vi si affatica attorno. Certo, il veder talvolta sperperare preziose forze in tentativi vani e inutili può spiacciare ed anco affliggere, ma in fin dei conti ognuno è padrone di impiegare i suoi ozi come meglio gli talenta. Ma quando dalla teoria si passa alla pratica applicazione, facendone, come dire, l'esperimento quasi *in anima vili*, allora noi abbiamo il diritto, e ne sentiamo il dovere, di gridare alto là, come per cosa che si profani o si deturpi, o per lo meno si muti dalla propria natia sembianza (1).

Ed ora veniamo ai fatti, notando come i Proverbi per la loro natura sentenziosa si prestano più che qualunque altro componimento poetico ad una certa misura pressochè uguale delle due parti parallele del versetto, e perciò non deve far maraviglia se qui s'incontri una certa andatura più regolare ed uniforme, per quanto d'una vera e propria metrica non v'abbia neppure l'ombra, tanto vero che lo S., per cavarci qualche cosa che assomigli alla metrica, ha dovuto aggiungere, levare, mutare, quasi in ogni verso.

(1) Questa faccenda della metrica biblica è vecchia. Già Filone e Giusoppe e vari Padri della Chiesa parlano di esametri, di trimetri, di strofe; ma allora si prendeva la cosa all'ingrosso; si direbbe che si faceva ciò per pura reminiscenza classica; erano espressioni vaghe, gratuite bensì, ma al tutto innocue. Quando si tratta di idee astratte, se elle non ci piacciono, si scrolla il capo, si sorride e si tira via, perchè sempre si è detto che ciò che conta sono i fatti, non le vuote parole. Il tal salmo si potrebbe sostenere composto in dieci metriche diverse, senza che noi ce ne commolessimo; a patto che la metrica altri se la vagheggi soltanto mentalmente, senza toccare il salmo però.



Il 1° v. nel testo masoretico suona: « Proverbi di Salomone, figlio di David, re d'Israele » (*mišle š'lomoh ben david melekh isra'el*). La formola *melekh isra'el* è così regolare, così comune (si trova le centinaja di volte), che non si arriva a comprendere come allo S. sia potuto venire in mente di mutarla in *hammelekh b-isra'el* « il re in Israele. » Per l'espressione « re di » la lingua ha per tutto *melekh* col nome aggiunto quale possessivo senza particella annessa, quando il rapporto sia d'un semplice genitivo, come nel nostro caso: « re d'Israele, re di Giuda, re di Babel, re di Assur. » Il passo che lo S. cita, cioè Eccl. I, 1: « Parole di Kohelet, figlio di David, re in Gerusalemme, » è diverso, sì perchè ivi *melekh* non ha articolo, sì perchè *Gerusalemme* indica residenza; re di G. avrebbe un altro significato, come ognuno vede. Così presso Neh. VI, 7, « un re in Giuda » il caso è differente. Ecco come lo S. nelle *Notes critique et exégétiques* giustifica il mutamento: « lisez מלך et בישראל; car le vers est métrique et doit être hexamètre comme les vers suivants. Comparez Eccl. I, 1. » Lo S. dunque ammette *a priori* che il verso è metrico, anzi esametro; se la metrica non torna, il verso è sbagliato: siamo alle solite petizioni di principio. Egli è vero che la versione greca ha: ὁ βασιλευσεν ἐν Ἰσραήλ; ma noi abbiamo già notato, e meglio tra poco dimostreremo, che servirsi ciecamente dei Settanta per la ricostruzione del testo sarebbe cosa sommamente pericolosa. Del resto, volendosi attenere strettamente alla traduzione alessandrina, si dovrebbe ristabilire המולך (part. att. con l'art. = ὁ βασιλεύσας). La frase "בי" המ" (מלך con art.) non è struttura ebraica, o almeno non s'appoggia su verun altro esempio, per quel che noi sappiamo. Se si voleva aggiungere una prep., bisognava usare על « sopra: » "על יש" (melekh sempre senz'articolo, ben inteso): « re sopra Israele, » come si trova qualche volta (allato agl' infiniti "יש" מ). La costruzione del verbo *malakh* « regnare, »

che si ha in 2 Sam. V, 5, chiarisce bene quanto siamo andati dicendo: « in Hebron (David) regnò sopra Giuda sette anni e sei mesi; e in Gerusalemme regnò 33 anni sopra tutto Israele e Giuda. »

Nel v. 4 si fanno due mutamenti al tutto arbitrari, cioè **נערים** **דעה** in luogo di **נער דעת**. Ora quanto al pl. **נערים**, non diremo certo che sia uno sbaglio, ma siccome altrove in questo libro appare sempre il singolare con e senz'articolo, in senso collettivo, non si vede la ragione perchè s'abbia a mutare.

Peggio è poi **דעה** (che s'accenta a capriccio sulla prima sillaba per avere l'arsi): **דעה** si trova usato soltanto quattro volte, ma non mai nei Prov., ove si ha per tutto **דעת** (39 volte!), e però si può essere più che sicuri che anche qui s'ha da leggere così.

Nel v. 7 (secondo emistichio) è stato tolto **חכמה**; la soppressione affievolisce il concetto e rende languido il verso. Il parallelismo richiede un sinonimo di **דעת** « sapere, scienza, » cioè **הכמה** « sapienza; » il solo **מוסר** « disciplina » sarebbe insufficiente. L'asindeto poi rende più energico il contrasto delle idee, come si vede anche dalla traduzione: « il timor del Signore è il principio della scienza; sapienza e disciplina gli stolti sprezzano; » anzichè: « il timor del Signore è il principio della scienza; ma disciplina gli stolti sprezzano. » Del resto le due parole sono accoppiate nel v. 2 (*per intendere sapienza e disciplina*), e però possono stare benissimo anche qui. Non già che, assolutamente parlando, il versetto, come è stato corretto, non sia possibile; solo osserviamo che mentre non si vede nessuna ragione plausibile a mutare, a noi sembra che il senso venga piuttosto a scapitarci di bellezza e di forza.

Lo S. nelle note critiche dice: « **חכמה** n'est qu'une glose tirée de 9,10. » Giacchè le note marginali (noi già lo sappiamo) sono uno dei luoghi comuni maggiormente sfruttati dalla critica biblica odierna. La glossa ha due vantaggi: è comoda e dispensa dalle indagini lunghe e faticose; dall'altra parte, come quella che nel

più dei casi non si fonda sopra dati positivi, mal si lascia confutare. Fatti a provare che quella è una cosa imaginaria; che anzi è contraria ad una retta intelligenza del passo; il critico, fatto baldo e sicuro dalla rocca inespugnabile in cui si è trincerato, ove ogni colpo cade a vuoto — non si feriscono le cose vane, — a sua posta si prende giuoco di te e delle tue ragioni. In questi casi l'unico conforto è la speranza che si trovino delle persone sagge, che con la loro tacita (tacita il più delle volte pur troppo) approvazione ti compensino dei dilleggi aperti degli audaci e degli sciocchi. Veramente lo S., citando il v. 10 del cap. 9, è stato un po' incauto; giacchè qualche critico malizioso gli potrebbe ritorcer l'argomento, da quel passo traendo appunto la prova che anche nel v. 7 del cap. I חכמה sta benissimo. I due luoghi nella sostanza sono paralleli (se non fossero, l'argomento dello S. perderebbe la sua forza); ora nel cap. IX דעת « sapere » è contrapposto a חכמה « sapienza. » Nè poi si capirebbe la chiosa in un passo così facile e chiaro; tanto meno si vede la ragione perchè qui חכמה sarebbe intruso, ma genuino invece sarebbe nel v. 2, ove, come si è accennato, *sapienza e disciplina* si trovano anche unite. O perchè non dire semplicemente che la parola è incommoda pel metro, e però è da toglier via?

Il primo emistichio del v. 9, nella ricostruzione dello S., suona così: **כי הם לית חן לראשך**, perchè **חן הם**, come ha il testo, *est une cacophonie et ne convient pas au mètre*. Ora, prima di tutto, se nella redazione primitiva le parole fossero state disposte nella maniera che le vuole ordinate lo S., non si comprenderebbe come mai sia avvenuto lo scompiglio della lezione masoretica; poichè sebbene i guasti e le rovine avvengano fuori e contro ragione, deve parere strano che la confusione delle parole abbia sempre luogo là ove dovrebbe regnare un principio d'ordine, quale suole essere il ritmo. E poi domandiamo se noi adesso, più di quei dotti che ci hanno tramandato il testo presente, siamo in grado d'accorgerci di certe finezze d'armonia; o se anzi le paronomasie, cioè le cacofonie, come a noi ora possono sembrare,

siano cosa tanto rara nella poesia biblica. Ma la ragione principale, secondo noi, di dover leggere nel modo tradizionale si è, che il pronome serve qui propriamente di copula (da tradursi col verbo *essere*), nel qual suo ufficio esso suole stare nel mezzo della frase, non in principio. Il v. suona propriamente: « poichè serto di grazia essi [sono] al tuo capo. » Se si dicesse: « poichè essi serto di grazia al tuo capo, » come a rigore si deve rendere con l'emendamento dello S., l'espressione riuscirebbe meno piena ed efficace. Il concetto a cui s'è voluto dare maggior rilievo, è *serto*, e però questa parola deve occupare il luogo principale. Anche qui non intendiamo dire in modo assoluto che l'altra maniera sia impossibile o sbagliata; soltanto ci sembra al tutto arbitraria la trasposizione del pronome, di che nasce un senso men vivo e bello. Se poi tutto ciò non conviene al metro (ch'è l'altra ragione dello S.), noi non esitiamo a dire: tanto peggio pel metro.

Ed eccoci al canto (שיר) propriamente detto, che comincia col v. 10. Questo e il v. seguente suonano così: « (10) Figlio mio, se ti seducono i peccatori, non dar retta; (11) se dicono: vieni con noi; poniamo agguato al sangue (1); insidiamo all'innocente gratuitamente. » Il primo di questi due versi è troppo corto (il secondo emistichio è composto di tre sole sillabe: *'al tobhe*), laddove l'11 supera la misura di ciò che secondo lo S. dovrebbe essere un esametro. Che cosa fa il critico prelodato per rimediare a tale inconveniente? Toglie le parole: *se dicono*, dal principio dell'ultimo verso e le appiccica alla fine dell'altro; quindi il v. 10 sarebbe: « figlio mio, se ti seducono i peccatori, non dar retta: se dicono. » Una siffatta struttura è possibile in una strofa greca o latina o italiana (ove, come è stato avvertito, il pensiero si svolge indipendentemente dai legami della metrica); ma in ebraico è una mostruosità.

Ma non basta. Lo S. contro ogni buona regola d'accentazione

(1) Cioè per spargere sangue. Lo S. sostituisce capricciosamente  « integro » a  « sangue. » Il v. 18 (*ed essi pongono agguati al loro sangue*), gli dà torto.

ha fatto parossitono תָּבֵה, a causa dell'arsi. Ora 'al tóbhe sarebbe soltanto possibile, quando seguisse immediatamente un altro accento, ma a condizione che questo posasse sopra una parola intimamente connessa col verbo, come sarebbe, per es., 'al tóbhe ló « non acconsentire a lui. » L'accentazione fatta dallo S. è contro ogni analogia, anche ammettendo l'anzidetta assurda ricostruzione del versetto.

Nel v. 12 l'agg. pl. *t'mimim* « intieri » dal principio del 2º emistichio è stato trasportato alla fine, in modo al tutto arbitrario e contro una legge delle più comuni nella struttura del verso, la quale consiste nel disporre le idee e quindi le parole in modo che le due metà dello stico vengano a incrociarsi in senso inverso; secondo la stessa figura retorica che in greco suol chiamarsi *chiasmo*, e ch'è soprattutto usata dagli oratori (1). L'ebraico dice: *inghiottiamoli come lo Sheol vivi; e intieri come quelli che scendono nella fossa*; ove si vede che il secondo emistichio comincia con una parola che fa riscontro all'ultima del primo: *vivi — intieri*. Tale disposizione non è assoluta, è vero, per essere il verso ebraico modellato sopra uno schema d'ordine ideale e però più o men vago, non materiale e invariabilmente fisso; ma è un principio della tecnica poetica di questa lingua frequentissimo; e nel nostro caso aggiungiamo che tale struttura è quasi necessaria a cagion del contesto; giacchè *intieri*, posto in fin del verso, oltre perder d'energia, ingenererebbe ambiguità, il che si scorge anche dalla traduzione: « *inghiottiamoli come lo Sheol vivi; e come gli scendenti nella fossa intieri*. »

E poi noi qui non possiamo fare a meno di ripetere ciò che or ora avemmo a dire a proposito della trasposizione di *hem* « essi » del v. 9: come si spiegherebbe che una parola, così in-

(1) Anche in italiano si fa spesso uso di siffatto artificio (cfr. il verso: *Tu vai paseendo, satollando vai*); ed è nota la leziosaggine di variare il posto dei pronomi possessivi, ora preponendoli, ora posponendoli al sostantivo, allorchè accade di doverli ripetere; il che, quando non è fatto con le debite cautele, diventa cosa stucchevole. Un concetto simile a questo: *sotto la guida della virtù, in compagnia della fortuna*, in ebraico s'esprimerebbe come in latino: *virtute duce, comite fortuna*.

differentemente, passasse dalla fine del verso nel mezzo? È egli credibile che i guasti avvenissero principalmente in quei casi ove veniva leso il metro? Ovvero i nuovi critici, più che restituire la presente lezione corrotta, e in mille guise alterata, alla sua genuina forma primitiva, intendono riformare addirittura la maniera di foggiare il verso, introducendo un nuovo e più perfetto modello di poesia? Spesso si sarebbe tentati ad ammettere la seconda ipotesi, vedendo l'audacia e il capriccio del mutare, non giustificato da nessuno di quei criteri, anco soggettivi e al tutto congetturali, i quali sogliono presiedere alla ricostituzione dei testi. Le arditezze della critica s'ammettono o almeno si tollerano in quei casi disperati, in cui altrimenti non si può cavare alcun senso possibile; ma stravolgere deliberatamente, freddamente, una lezione chiara e naturale se altra mai, è cosa al tutto insensata.

Se non che nel verso di cui parliamo, non si tratta propriamente neppure di metro, ma di rima. Lo S. ha visto che il versetto contiene due parole, che finiscono in *-im* (*hayyim* «vivi,» *temimin* «intieri»), e che perciò potevano rimare. Allora, con quella logica miope propria dei nuovi teorici della metrica biblica, lo S. n'ha conchiuso che il verso doveva rimare, e che quindi era necessario lo spostamento delle parole, non importa se a scapito della logica, della poesia e anche della sintassi. Ora noi abbiamo accennato come la rima sia un fatto puramente casuale, non abbia cioè niente di costante nè di regolare: e se appare piuttosto spesso, non avviene d'altronde se non a cagione del grandissimo numero di forme a desinenza omofona, che possiede l'ebraico. La simmetria del parallelismo poi dovendo metter a fronte parole, che abbiano una certa corrispondenza logica, queste di necessità spesso appartengono a uguali categorie grammaticali, e così la rima si porge spontanea, spesso aggiungendo ornamento e grazia, pel riunire che essa fa a un tempo assonanza di sillabe ed armonia di concetti.

V. 15. — È stato tolto, sempre in omaggio alla metrica, *veni* «figlio mio;» il che toglie efficacia e chiarezza all'espressione.

Tra la protasi cominciata nel v. 10 e l'apodosi del v. 15, è introdotto il discorso, che i malvagi indirizzano al giovanetto a fin di pervertirlo; era dunque necessario che al riprendere che fa il saggio la parola, si ripetesse il « figlio mio » già espresso nel v. 10, per avvertire della diversa persona, la quale si rivolge al fanciullo. Traduciamo l'intero passo: « (v. 10) figlio mio, se ti seducono i peccatori, non acconsentir loro; (11) se ti dicono: vieni con noi; poniamo agguato al sangue; insidiamo l'innocente gratuitamente; (12) inghiottiamoli come lo Sheol vivi; e intieri come quelli che scendono nella fossa; (13) ogni sorta di beni preziosi troveremo; le nostre case di spoglie empiremo; (14) la tua sorte trarrai in mezzo a noi; a noi tutti in comune unica borsa sarà; (15) figlio mio, non camminar nelle lor vie; affrena il tuo piede dai loro sentieri. » Chi non vede l'opportunità e la bellezza di questo secondo vocativo « figlio mio »? Si tolga la detta parola, e ognuno s'accorgerà quanto la frase diventa fiacca e monca. Si devono dunque a questo vano idolo della metrica sacrificare anche le supreme ragioni della poesia?

Ma ora vediamo la speciosa ragione che lo S. reca per giustificare la soppressione di *brnt*. Dopo aver detto: *effacez le mot בְּנִי qui déränge le mètre*, e notato che nella versione greca la parola manca, soggiunge: *si le mot était original, il devrait être placé après*. E perchè, di grazia? Il vocativo dunque non può cominciar la frase? Ma è possibile che tali cose si dicano sul serio e impunemente?

Come è stato notato, i vv. 20-23 sono tristici secondo lo S.; ma ecco come il primo di questi versi è diventato tristico. È stata tolta pari pari la 2^a metà del v. 3 del cap. IX (*sulle vette dei luoghi alti della città*) e aggiunto qui alla fine del verso. È un metodo sbrigativo, come si vede. Peccato che i restauratori dei codici classici non abbiano siffatti accorgimenti per riempire le lacune dei loro testi. Ma neppure con questa rabberciatura il verso diventava di tre parti uguali; la 1^a parte (חֵכְמוֹת בְּחַיִּים תִּרְנֶה « la sapienza grida per la strada »), contiene una sillaba

di più, cioè la terza parola è trisillaba e parossitona in luogo di bisillaba ossitona. Che cosa fa lo S.? Muta il *tarōnnah* in *tir-nēh*, cioè cambia il verbo. Il nostro critico trova ciò la cosa più naturale del mondo, punto sgomento dalla considerazione che il verbo רנה, onde è tratto *tirneh*, non si trova usato se non una sola volta, e nell' identica forma addotta, cioè in Job. XXXIX 23, col significato di « risuonare, stridere, » detto del fragore delle armi. Noi vorremmo sapere se si deve leggere *tirneh* per *tarōnnah* anche nel v. 3 del cap. VIII, ove è pur la stessa sapienza che grida.

Nel v. 21 s'aggiunge al tutto arbitrariamente un *teshebh* « essa sta, siede » (la sapienza), dopo le parole: *nell'entrate delle porte*; il che guasta il senso. Il verso dice: « in capo ai luoghi tumultuanti (cioè: in capo ai luoghi affollati di popolo, nelle piazze) essa grida; nell'entrate delle porte, nella città i suoi detti profferisce. » L'idea di « stare » qui è fuor di luogo, e romperebbe il parallelismo: *grida — i suoi detti profferisce, ragiona*. Nè meno arbitrariamente (v. 22), ed anco erroneamente, si muta תאהבו « voi amate » in תאבו, per disfarsi d'una sillaba che dava noia. Lo S. fa dunque אבה perfetto sinonimo di אהב, se scambia l'uno per l'altro così indifferentemente; senza considerare che il primo di questi due verbi non si usa nel senso positivo di « amare » una cosa, ma bensì con la negazione = *non accettare, rigettare*: « la mia correzione non avete accettata » (v. 25); « il mio consiglio non hanno gradito » (v. 30) (1).

Nello stesso v. 22 si cancella, dopo חמרו, il dat. di comodo להם (rayez le mot להם qui déränge le mètre), con scapito manife-

(1) Ci siamo voluta prendere la pena di riscontrare tutti i passi biblici, nelle concordanze del Mandelkern. Di essi, 50 sono con la negazione; due soli non la presenterebbero, ma non fanno al nostro caso. In Isaia I, 10 il senso è: « se siete ben disposti (se avete animo volenteroso) e obbedite (non già: *se volete obbedire*, come se i due verbi formassero una specie d'*endiade*), dei beni della terra mangerete. » Il verso che segue: « ma se siete ricalcitranti e vi ribellate, » mostra chiaramente che bisogna intendere a quel modo. L'altro passo di Job XXXIX, 9: « consentirebbe il licorno di servirti? », è ancora meno calzante. Insomma, il v. 'abbah nel senso di « amare » con l'accusativo non si trova; e però la ricostruzione dello S. è non meno cervelotica che erronea.

sto d'una maggiore energia dell'espressione, senza dire che siffatta costruzione è prettamente ebraica (cfr. **בחר לו** « elegit sibi »). Così **לן חמד** è propr. « compiacersi, dilettersi, » il che dice qualche cosa di diverso e di più significativo che non il semplice « desiderare, » come altrove vale questo verbo (cfr. Es. XX, 16). Ma che importa a certa gente, se puntellando in tal guisa il metro, rovina il senso, non che il buon senso?

Il v. 23 dice: « volgetevi alla mia riprensione; ecco, io sgorgo a voi lo spirito mio; vi farò note le mie parole. » Ognun vede come qui *ecco* non sia al tutto inutile, ma scolpisce con maggior vivacità l'azione. Ma lo S., tutto profondato nella sua metrica, non può badare a simili finezze di stile, e però involge la mal capitata particella nella comune condanna: « rayez le mot **הנה** qui déränge le mètre. » Ma se qui egli toglie, nelle parole che seguono nello stesso verso muta ordine e forma, cioè in luogo di 'odhi'ah d'bharaaj 'ethkhem (**אודיעה דברי אתכם**) legge **אודע** (1) **אתכם דברי**. Tutto ciò per ottenere una rima di più, di modo che il verso, diviso in tre parti, finirebbe in ciascuna di esse con il medesimo suffisso di 1^a pers. m. sing.: *laskubhu l'ethokhahti* | 'abbia' lakhem ruhi | 'odhia' 'ethkhem d'bhari. Non pare allo S. che ciò ingeneri cacofonia? Ma non vogliamo insistere su una cosa tanto vaga come l'armonia della frase; è affar di gusto e d'orecchio più o men temprato; solo diciamo che a noi paiono belle le due prime rime, dissonante la terza. Anche dalla traduzione, ove in qualche maniera è dato ripetere la stessa assonanza, si scorge come sia giusto ciò che diciamo. Il testo dice: *volge-*

(1) Così è scritto, ma forse si tratta di errore tipografico per **אודיע**; tanto più che **אביע**, parallelo di **אודיע**, è scritto regolarmente, cioè con *yod* pieno. Qui non si capirebbe nè la forma jussiva **אודע** (**אודע**), nè la *scriptio defectiva* **אודע**. La forma accorciata *yagtel*, donde si può trarre un *yodha'*, per il semplice imperf. (non *jussivo*, nè accompagnato da *waw convers.*) è usato quasi esclusivamente in poesia (Gesenius *Lehrgebäude* § 94, 6 e), e oltr' a ciò, gli esempi sono pressochè tutti di 3 pers. sg. m. La 1^a pers. sg., per quel che a noi consti, si trova solo in Isaia XLII, 6, ove per altro il verbo è accompagnato da *waw cop.* (**ואֶחֱזַק** « e prenderò »), come con *waw* è l'unico esempio di **ידע** (Num. XVI, 5). Ad ogni modo, un 'odha' dopo 'abbia' sarebbe una stonatura.

tevi alla riprension mia | ecco, io vi effonderò l'anima mia | farò a voi le mie parole assapere. L'ultima parte secondo l'emendazione dello S. suona: *farò a voi assapere la parola mia.*

Se non che lo S., mutando, ha fatto più che rendere il verso monotono; n'ha guastato la struttura organica, anche prescindendo dallo scambio di *ḍbharaj* « le mie parole » (che è senza dubbio più appropriato e più conforme all'uso) in *ḍbhari* « la mia parola. » Come abbiamo osservato nel v. 12 a proposito di *tmimim*, la poesia biblica ama mutare la costruzione, quando si tratta di ripetere frasi di forma e di pensiero simile o affine, come tanto spesso avviene a causa della legge del parallelismo. L'ebraico preferisce il giro: *sgorgo a voi il mio spirito; le mie parole a voi insegno*; ovvero: *insegno le mie parole a voi.* Lo ripetiamo ancora una volta: non si tratta di leggi assolute, che la poesia ebraica al tutto ignora (intendiamo qualcosa di simile ai precetti delle metriche propriamente dette); ma di ornamenti, di figure retoriche, come si potrebbero chiamare.

Nulla abbiamo detto dell'altro arbitrio dello S. nel mutare la forma dei due imperfetti di 1ª pers. sg., che da coortativi (*'abbi'ah* *'odhi'ah*) sono diventati imperf. semplici, hanno perduto cioè l'*he* paragogica. Questa forma allungata e intensiva di detto modo o tempo che si voglia dire, ha del vago, e però l'uso e il valore ne sono più o meno incerti; o diciamo meglio, noi mal possediamo il senso vivo e squisito della lingua da accorgerci sempre, e in tutta la loro forza, di siffatte finezze, le quali nelle traduzioni vanno pur troppo per lo più necessariamente perdute o a un di presso rese con qualche circonlocuzione. Ma sarebbe temerario il credere che la lingua usi ciò a caso; e cosa più capricciosa sarebbe il non tenerne conto. Nella 1ª pers. pl. dello stesso imperf. e nella 2ª sg. m. imperativo la sua forza si lascia a noi sentire un po' più: *n'natt'qah* « su! rompiamo; » *qumah* « deh! levati; » ma il comando, l'esortazione nella 1ª pers. sg. a noi è meno intelligibile, sebbene vi sieno lingue che possiedono anche la prima pers. sg. dell'imperativo, come per es., il sanscrito. In modo

assoluto, nella calma perfetta dell'animo, diciamo: *ashir* « io canto » (canterò); ma quando siamo commossi, o l'atto della nostra volontà è più intenso, esclamiamo con enfasi: *ashirah* « or canterò; su, ch'io canti; sì, canterò; vo' cantare, » o simili espressioni. Così la sapienza, volgendo il suo discorso alle genti stolte e restie ai suoi ammaestramenti, non dice a freddo, prosaicamente: *io effondo a voi il mio spirito*; ma dice: *ecco* (la particella tolta dallo S.), *vo' effondere; ecco, ch'io effonda ecc.*

Più altre cose si potrebbero rilevare nella cervelletica costruzione, che lo S. fa del 1° cap. dei Proverbi, ma il poco che n'abbiamo detto è più che sufficiente per dimostrare a quali stravaganze si può arrivare con questa fisima della metrica.

Ora immagini il lettore che siffatto metodo, anzichè nel libro, di cui ragioniamo, e che in sostanza è più prosa che poesia, sia applicato ai salmi, cioè nella vera poesia e lirica biblica (e a certi segni pare che se ne voglia fare la prova sul serio), e di leggieri comprenderà lo strazio orrendo che dovrà risultarne. Vedremo! perchè, a dir vero, ci punge una grande curiosità. E confessiamo che simili discussioni metrologiche ci sono divertentissime (la critica ha pur talvolta le sue amenità); tanto piacevoli che ora le abbandoniamo con rincrescimento, ma col pensiero e il vivo desiderio di tornarci su un'altra volta, quando che sia. Per ora ci basti concludere che per arrivare a qualche cosa che somigli un'idea lontana (oh quanto lontana!) di metrica, bisogna fare continui violentissimi strappi, mutamenti e rattoppamenti di ogni maniera; che, novantanove per cento, da simile tortura la poesia n'esce o al tutto rovinata e svisata o malconcia. Ma questa, più che come conclusione dal poco che si è toccato, valga come tesi da dimostrare (1).

(1) Mentre queste linee erano già stampate, ci è capitato di leggere (in italiano) la traduzione di alcuni luoghi poetici del Genesi. Il primo è quello in cui Lemek (Lamek) parla alle sue due mogli:

« Adah e Sillah, udite la mia voce,
voi mogli di Lamek, sentite il mio detto:
Che io ammazzo un guerriero con la mia percossa,
e un giovane.... con la mia lividura. »

IV.

Oggi facilmente s'inneggia al progresso ed al rinnovamento degli studi biblici; e chi ardisse risuscitare idee d'un secolo o due secoli fa, per poco non sarebbe deriso; come passa per retrogrado chi non plaude a certi gridi e a certe gesta della libertà; giacchè il nuovo spesso si scambia con ciò ch'è vero e perfetto. E quanti, per paura di venir tacciati di gente di vecchio stampo,

Qui si annota: « le leggi dell'accento ritmico, ormai riconosciute da tutti i più dotti e competenti critici moderni nella poesia ebraica, rivelano una lacuna di parola nel quarto stico, che originariamente doveva essere, come: *un giovane alterro* (parallelo ad *ammazzo*). » — Non manca niente, assolutamente niente; la lacuna è soltanto nella fantasia dei critici, che si sono foggiate una metrica a modo loro. Poteva, sì, esserci un sinonimo di *ammazzo* (ma perchè il presente e non il passato?), come, per es.:

« Un uomo (non: *guerriero*) ho ucciso con la mia percossa;
e un garzoncello con la mia lividura ho spento. »

Ma si dice anche benissimo: *un uomo ho ucciso con la mia percossa: e un garzoncello, con la mia lividura*. E affar di gusto, di maggiore o minore larghezza di concezione, d'una più lunga o più breve nota musicale: e noi lo ripetiamo, il principio sovrano che governa la poesia biblica, riposa sopra rapporti musicali ed armonie ideali. E ai più dotti e competenti, alla cui ombra altri si ripara sicuro, domandiamo se, allorchè hanno stabilito le loro leggi ritmiche, hanno considerato questo luogo. Se non l'hanno fatto, ne prendano nota adesso, e modifichino le loro teorie, aggiungendo agli altri canoni anche questo, che cioè un verbo posto nella prima parte del verso può valere anche per la seconda, come qui. Così hanno praticato quelli che hanno speculato su questo negozio delle metriche, desumendo le leggi da un attento esame dei fatti. E così spiegheremo anche il v. 6 del salmo 33: *Per la parola di Jahvè furono fatti i cieli: e per lo spiro della sua bocca, tutto il loro esercito*. Ci dispensiamo di citare altri esempi analoghi.

L'altro passo è: *Due genti nel tuo seno [sono]: e due popoli dalle tue viscere si separeranno*. Questa è la traduzione letterale, *aritmica*. La traduzione ritmica è: *Due genti nel tuo seno, e due popoli fuor dalle tue viscere*. Il verbo, per convenienza di ritmo, come si dice nella nota, si è mandato a spasso, ossia è stato cacciato tra le ampie braccia della nota marginale. Qua si toglie, là s'aggiunge con una disinvoltura non sappiamo se più ingenua o fatua. Ora: *due genti nel tuo seno*, con sottinteso il verbo *essere*, è modo il più comune di questo mondo in ebraico (diciamo per incidenza che in Num. 24, 21: *perenne la tua dimora: e posto nella roccia il tuo nido*, non v'è lacuna alcuna di verbo, come s'annota; si tratta della solita ellissi del verbo sostantivo); ma il 2° emistichio: *e due popoli dalle tue viscere* (questa è la vera traduzione e la sola possibile) domanda necessariamente un verbo, giacchè qui non si può sottintendere il verbo *essere* come nei rapporti di stato in luogo. Basta una mediocre, purchè non troppo superficiale, notizia della lingua per accorgersi di certe cose.

inconsciamente, stupidamente, non profanano e non falsano le due cose più belle e sante che l'uomo s'abbia, la scienza e la libertà.

Non già che noi neghiamo che lo spirito critico odierno non sia più severo e soprattutto più libero, se non più profondo e illuminato, nelle sue indagini, che non fosse nei tempi passati, nei quali la tradizione, e pur troppo anche spesso vieti pregiudizi, tenevano luogo di verità inconcusse. Ma non bisogna farsi illusioni, prendendo per progresso ciò che non è altro che variabilità d'opinioni. Nè un camminare qualsiasi è sempre un procedere razionale ed utile; quegli avanza realmente nella sua via, il quale va diritto alla mèta, non colui che corre a caso, rischiando,

Nel verso: *E sarà Edom un possesso; e sarà un possesso Seir suo nemico: e Israele compirà fatti valorosi*, il secondo: *e sarà*, è fuori di ritmo, e però gli si dà di frego, con la nota: « tolgo il secondo *wehayah* » [qui si va più svelti; quell'altro almeno diceva: *rayez le mot*]; e quindi si traduce: *e diventa Edom un possesso, un possesso Seir suo nemico*. Ora una forma d'asindeto come l'anzidetta non è conforme all'indole della lingua; lasciamo che si guasta anche il parallelismo. Anche qui è affare d'un po' più di pratica.

Nel Deut. 33, 27 si legge: *Rifugio l'Iddio antico; e [rifugio] sotto le braccia eterne; e scacciò dinanzi a te il nemico; e disse: distruggi*. Questo verso, non c'è che dire, è magnifico, massime nella seconda parte. Ma anche qui v'è la nota: « per compiere i tre accenti ritmici leggo *wayyômer lêka* che è richiesto pure dalla sintassi » [non vediamo che cosa c'entri qui la sintassi]; e allora si traduce: *un rifugio è il Dio dell'Antiquo, e al di sotto braccia eterne: e disperde innanzi a te i tuoi nemici, e comanda a te: distruggi*. Qui è distrutta tutta la grazia e l'efficacia della poesia; e il guastamestieri, come al solito, è il ritmo, cioè il 3° accento rappresentato dal secondo: *a te*, aggiunto alle ultime parole.

Noi nel fare queste poche osservazioni (tra tante altre, nè meno gravi, alle quali la recentissima lettura ci avrebbe offerto occasione) non c'illudiamo al segno da credere che altri sia per mutar proposito, astenendosi in avvenire dal rovinare così miseramente il testo della Bibbia. Il nostro intento si è d'aprire gli occhi a qualche altro, affinché il male sia, per quanto si può, circoscritto. Cotesta barzelletta della metrica è durata abbastanza, e sarebbe tempo da smettere; perchè si dice che ogni bel giuoco deve durar poco. Ad ogni modo, noi veglieremo a che una simile critica così frivola e rovinosa a un tempo non si spacci impunemente in Italia. E crediamo che la miglior maniera di persuasione si è di dimostrare a quali conseguenze men cotesto ritmo biblico. E le persone sagge, vedendo tali risultati, saranno per benedire il caso — o qual sia stata la causa che ha alterato il testo, — il quale, storpiando la metrica, ci ha dato una dizione più espressiva e bella: *à quelque chose malheur est bon*. Poichè ognuno dovrà convenire che la metrica è mezzo e non fine: e quando un mezzo è riconosciuto disadatto, si manda alla malora. Il bene bisogna prenderlo da qualsiasi parte esso ci arrivi; anche di mezzo alle rovine, come sarebbe, nel nostro caso, il testo tutto corrotto del V. Testamento. È un fatto strano, ma pure si è dato che un verso, sebbene uscito bello dal primo getto, diventò bellissimo per un curioso accidente, cioè per una papera presa dal proto. E il poeta, altrettanto valente quanto uomo di spirito e giudizio, non fece il superbo, ma raccolse anche lui la sua perla senza guardare pel sottile donde la buona fortuna gli veniva. Noi dunque non dobbiamo fare altro che imitare chi cantò: *Rose, elle a vécu ce que vivent les roses, l'espace d'un matin*; il cui primo verso deve appunto la sua grazia principalmente allo strafalcione ricordato.

oltre che affaticarsi indarno, d'allontanarsi vieppiù dal segno. Noi adesso un po' giustamente orgogliosi, ma anche non poco vanamente superbi, per le mirabili scoperte della scienza, massime per ciò che s'attiene ai trovati della meccanica, di leggieri ci diamo a credere di tenere in pugno la verità, quasi avessimo acquistato un intuito più pronto e sagace per vedere nell'intimo delle cose; non facendo la debita distinzione tra ciò che è cumulo di lavoro, materiale accrescimento, e ciò che è ingegno dell'artefice e dello scienziato. E lo scolareto, che senza torturarsi il cervello impara tanti segreti della natura e sa render ragione di tanti spettacoli che ci offrono i corpi celesti, non ha certo mente più gagliarda di quei giganti del pensiero, che quelle verità ignorarono o imperfettamente conobbero.

Non si può dire vero progresso (nel senso obbiettivo già accennato) se non quello che si appoggi sopra i fatti o che in qualche maniera ne dipenda. Nel campo delle idee più o meno astratte della critica soggettiva non ha luogo reale progresso fino a che noi non possiamo confortare con prove positive le pure asserzioni del nostro spirito. Fino a quel giorno i nostri concepimenti saranno profondi, geniali, belli quanto si vuole, ma non avranno il suggello della scienza: sono, se così è lecito dire, la poesia dell'intelletto, non la storia dei fatti. Sopra un passo oscuro e incerto d'un poeta o d'uno scrittore qualsiasi si può discutere secoli senza concluder nulla; ma quegli definirà la questione, cioè farà avanzare la scienza, il quale arrechi un fatto nuovo a conferma della sua ipotesi.

Donde nasce spontanea la domanda: quali sono i documenti nuovi, i quali risolvano in modo definitivo le mille controversie e i mille dubbi a cui danno luogo gli studi della Bibbia e principalmente del V. Testamento? I fatti veramente nuovi, diretti, irrefragabili sono pressochè nulli, giacchè nè il patrimonio della lingua s'è arricchito, nè si sono scoperte fonti nuove per la ricostruzione del testo. L'oggetto è sempre il medesimo, poniamo anche che sia considerato con occhio più attento ed anche più acuto.

Ad ogni modo saranno interpretazioni più o meno ingegnose o probabili, non mai sicure, fino a che altri non porti una nuova prova, cioè non faccia vedere con un luogo parallelo o con una variante che il significato o la forma di questa o quella parola è così e così. Donde prenderemo il passo parallelo? dove troveremo la variante? O forse ci aiuteranno all'uopo qualche iscrizione novellamente scoperta o i mutili e incerti frammenti dell'*Ecclesiastico* di recente trovati, i quali, lungi dal dar lume, hanno bisogno essi stessi di schiarimento mediante l'ebraico biblico già conosciuto? (1).



Ma ecco il fatto veramente nuovo, l'unico: l'assiro. Se non che anche qui bisogna indendersi un poco. Il vantaggio che finora si è tratto dall'assiriologia concerne quasi interamente il campo delle idee e della storia; e anche quello che si attiene alla lingua, per la massima parte si riduce alle forme grammaticali. Nè può essere altrimenti, non solo per quel non so che d'incerto che pur sempre regna negli studi assiriologici, ove si spesso si disputa intorno alla lettura e al significato delle parole; ma anche perchè bisogna andare sommamente cauti nell'interpretare una lingua mediante un'altra, per quanto affine. Ciò che in greco è « cinghiale » (κάρπος), in latino è « capro » (*caper*); la stessa parola in aramaico ed ebraico vale « pane, » in arabo « carne. » (2) In italiano dobbiamo guardarci con ogni cautela dei così detti

(1) Notiamo, a titolo di curiosità, che l'iscrizione ebraica più antica che si conosca, e quella trovata, un 20 anni fa, presso lo stagno *Siloah* (*Siloe* dei Vangeli); la quale si crede del tempo di Ezachia, re di Giuda (circa 700 anni a. Cr.) Consta di sole 6 linee, in scrittura fenicia; è molto oscura. Di gran lunga più importante, sebbene non ebraica, ma in un dialetto grandemente affine (il moabitico), è la famosa iscrizione della stela detta del re Mosha, ancora più antica di oltre un secolo.

(2) In ambedue i casi non si tratta in sostanza se non di trasporto di significato, cioè di metafora. In greco « cinghiale » è propriamente « porco-verro » (σὺς κάρπος: cfr. Liddell e Scott *Greek-english Lexicon*); come in ingl. *wild boar* (verro selvaggio) è anche « cinghiale. » Da un senso più lato, come *cibo*, si sviluppò per avventura tanto l'idea di « pane, » quanto quella di « carne. »

francesismi non solo per ciò che concerne la forma, ma anche il significato delle parole: cfr. *tourner*, *viande*.

Noi ammettiamo bene che l'ass. *rîmu* « bufalo » (significato accertato) ci aiuti a spiegare l'ebr. *rî'em* (cfr. Sal. 92, 11), che dai Settanta e dalla Vulgata è reso con « liocorno » (*μονοκέρας unicornis*) (1). Ma trarremo anche dall'assiro il primitivo significato di *šemed* e *mashâl*? Questi due vocaboli si spiegano, nel modo più naturale e certo, con l'ebraico stesso, e però il mendicare l'originaria accezione altronde non è se non smania di novità, da non giustificarsi in veruna maniera, tanto più che, come siamo per dimostrare, l'assiro è allegato male a proposito; lasciamo il senso strano che secondo quella supposta comparazione ne nascerebbe, almeno per ciò che riguarda *mashâl*.

A proposito della prima parola, il Cheyne nella policroma (Isaia V, 10) dice: « Note here that צֶמֶד is connected with assyr. *camâdu* « to pay, » but originally « measure » (e si cita Winckler *Altor. Forsch.* II, 90, da noi non potuto consultare). Ora che l'ass. *camâdu* possa significare « pagare, » non abbiamo modo nè d'affermare nè di negare; ma che il suo significato originario sia « misurare » in nessuna maniera possiamo credere; giacchè anche quando l'accezione suddetta fosse provata in modo sicuro (e tali prove in assiro non si porgono sempre così facilmente), senza dubbio si tratta di senso traslato, non primitivo; nella stessa maniera che l'ebr. *šemed* dice anche « misura di terreno, » nè più nè meno come il lat. *jugerum*; al qual significato secondario le due lingue sono arrivate con l'identico procedimento ideologico: « giogo (attacco d'un par di buoi all'aratro), misura di terreno, quanto n'è lavorato da un par di buoi; » quindi « misura in genere. » Se l'ebraico non possedesse una rad. *šamad* « legare, attaccare, » e non l'offrissero altre lingue affini, come

(1) La corrispondente forma araba *rî'm* vale « una specie di gazzella » (*oryx*), onde alcuni interpreti hanno ugualmente tradotto l'ebraico. Quest'altro esempio dimostra chiaramente a quali divergenze di senso possa dar luogo la medesima parola pur entro la stessa famiglia di lingue.

l'aramaico e l'arabo (*damada* dell'ultimo idioma si usa principalmente del legare, fasciare una ferita), si potrebbe concedere il paragone con l'assiro; ma quando il significato « aggiogare » (legare) in ebraico è inconcusso; quando *šemed* « jugum (par boum, asinorum), jugerum » si deriva dalla detta radice nel modo più semplice e sicuro, si rimane non poco maravigliati di siffatte stiracchiate e più che dubbie derivazioni. Ogni lingua si deve spiegare con sè stessa, massime per ciò che riguarda lo svolgimento dei significati; ma pare che certi canoni semplici del buon senso siano posti in non cale dalla critica odierna biblica, la cui principale mira par che sia di dire cose nuove, non importa se inverosimili o anche assurde. Ma il maraviglioso è questo, che l'assiro possiede una forma pressochè simile a *šemed* nell'identico significato dell'ebraico cioè *šimittu* (*šimid-tu*) « tiro, attacco [di cavalli]: » cfr. TELONI, *Crestomazia Assira*, p. 136.

Più strana e infondata è la spiegazione di *mashal* confrontato con l'ass. *mishlu* « metà, » onde *mashal* sarebbe « linea (di poesia), stico. » La rad. *mashal* (arabo *matala*, aram. *metat*) significa « esser simile; paragonare; » *mashal* (sost.) è propr. « comparazione, » quindi: « parabola, proverbio, » attesochè il proverbio è una specie di paragone. Anche qui dunque la cosa si spiega da sè, naturalmente e chiaramente. Pure se l'assiro ci porgesse un'idea più congrua e bella, si potrebbe concedere il confronto; ma gli è che data siffatta spiegazione, il concetto da semplice ed espressivo diventa contorto ed insignificante. Come è possibile non accorgersi che *mashal* di Prov. I, 6, indichi una specie di poesia, una forma particolare di sentenze, non già verso in genere? Ivi è detto: « per comprendere sentenze e satire; le parole dei savi e i loro enigmi. » (CASTELLI, *Poesia Biblica*, pagina 449) (1).

(1) Sia pure che *mishlu* in ass. valga « metà; » ma anche qui si tratterà di senso tralato: due cose che si paragonino, si pesino, non sono due metà? Del resto, che anche l'assiro *mashaltu* significhi « comparare, » lo prova *tamshil* « come » (al pari, in paragone di).

Non vorremmo che l'assiriologia, invece di recar qualche lume agli studi biblici, per ciò che spetta all'intelligenza del testo, fosse causa di maggiore confusione (1).



Oggi, forse più che in passato, si tiene gran conto delle antiche versioni; e ciò senza verun dubbio è cosa utile e ragionevole. Ma possiamo noi prenderle a guida sicura per correggere la lezione tradizionale presente? Certo, quella che per noi ha maggior valore è la traduzione dei Settanta; ma è pur dessa appunto che maggiormente s'allontana dal testo masoretico, ond'è che spesso la troppa dissimiglianza stessa toglie la ragione ad un serio e proficuo confronto. Ma poi sorge sempre la domanda: chi ci assicura che la lezione che ebbero sotto gli occhi gl'interpreti alessandrini, sia la vera e la migliore? La versione greca è sommaramente utile per il senso di alcune parole, di cui non si conosce più il vero significato, oppure quando ci aiuta a correggere la lezione, che nel corso di tanti secoli potè andar, o almeno sembrare ora a noi, guasta, per quanto la rovina del tempo abbia nella Bibbia lasciato di gran lunga minori e men profonde tracce che in altri monumenti letterari tramandatici dalla remota antichità. Ma allorchè essa versione è fatta sopra un testo indubbiamente diverso dal presente, non ci sembra lecito nè saggio il sostituire sempre e dovunque, alla leggiera, l'una all'altra lezione,

(1) Non abbiamo potuto consultare il lavoro di Fried. Delitzsch: *Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuches zum alten Testament*, che in siffatte ricerche di comparazione lessicale tra l'assiro e l'ebraico (insieme con altre lingue semitiche) è opera meritamente apprezzata; ma dello stesso assiriologo di Lipsia, sul medesimo soggetto, abbiamo letto alcuni articoli pubblicati nell'*Athenaeum* del 1883. Ivi abbiamo trovato che 'adam è sinonimo di *ben* « figlio, » col significato originario: « the begotten one, the created one. »

L'idea « di fratello » (ass. *achu* = ebr. **אח**) avrebbe il senso accessorio di « lato » (*side*): *achu* « brother » may be defined as the person who stands by the side of the first-born. Tutto ciò non sa un po' di metafisica? E poi, caso mai, non sarebbe il fratello maggiore che sta allato, serve come di sostegno al minore?

come pur vediamo che si spesso si fa anche da critici autorevoli: noi già recammo a questo proposito qualche esempio.

Ma a fidarci ciecamente del testo greco si va incontro a un altro pericolo, forse più grave ancora, che cioè si prenda per lezione primitiva ciò ch'è traduzione sbagliata, per ignoranza o per altra cagione. E le sviste dei Settanta non sono nè poche nè piccole. Nè poi, generalmente parlando, s'intende bene come da una traduzione, che spesso si può dire meglio parafrasi, sia dato ricavare il genuino testo originario.

E a conferma di ciò che andiamo dicendo, vogliamo addurre un esempio. Il Jahn ha creduto di poter ristabilire la lezione del libro di Ester sulla traduzione greca (*Das Buch Esther nach der Septuaginta hergestellt*). E perchè nel v. 3 del cap. X si trova: ὁ δὲ Μαρδοχάιος ἐτεθέχτο τὸν βασιλέα (or Mardocheo succedè al re), il J. conforme al greco ricostruisce: *malakh aharê hammèlek* « regnò dopo il re. » Ora il testo ebraico dice: « Mardocheo il giudeo era secondo dopo il re. » La parola *mishnèh* significa « luogotenenza, vice » (più propriamente « ripetizione »), quindi *mishnèh lam-mèlek* « vicario del re, vicerè. » Il confronto di 2 Cron. XXVIII, 7 leva ogni dubbio. I Settanta intesero male, come in tanti altri casi, se pure non cambiarono a bella posta per vanità nazionale, attribuendo a Mardocheo una dignità maggiore di quella che egli realmente si ebbe.



Noi già abbiamo accennato come la critica saggia deve proporsi non di correggere il testo d'un qualsiasi monumento letterario da ciò che può essere menda originaria, ma sì di ridurlo, per quanto è possibile, alla vera lezione, in cui fu realmente composto, spogliandolo da quelle alterazioni d'ogni maniera, che l'ingiuria del tempo o degli uomini vi ha potuto recare. Stando così la cosa, le persone di senno si domanderanno di che genere siano

gl'infiniti e sostanziali mutamenti, onde si vorrebbe sconvolgere il V. Testamento. È egli possibile che un libro letto del continuo e conservato con la più scrupolosa cura, tanto che neppure quegli errori materiali di scrittura, che sono inevitabili nella tradizione dei codici, si è osato togliere dal testo, sebbene si emendino nel margine, si sia corrotto in tal guisa? Tutte le varianti segnate nel *qeri*, come anche quelle conservate nei manoscritti (dei quali il più antico forse non risale oltre un mille anni fa) (1) si riducono a cose di pochissimo momento, quando si comparino ai mutamenti che adesso si vorrebbero introdurre.

Quando un libro riveste carattere sacro, e massime quando si crede divinamente ispirato, come è il caso della Bibbia, diventa issofatto cosa intangibile e inviolabile. L'ignoranza e anche l'intenzione settaria possono bensì cagionare qualche alterazione; ma questa deve pur sempre poggiare su qualche fatto reale o che almeno presenti una parvenza di vero; ond'è che siffatte mende sono necessariamente poche e di poco momento, per ciò che riguarda la veste esterna del testo. Poi, anche ammesso ciò, la lezione intatta suole andare di conserva con quella alterata. Possiamo noi pensare che un inno vedico quotidianamente recitato, una sura del Corano, un salmo del nostro breviario, anche tra migliaia d'anni, muti non solo qualche parola o forma (come per es. un *procedamus* per *procidamus*, Sal. 94 Vulg., come si trova in qualche testo, o *abscinde* « strappa » in luogo di *abscide* « taglia » = ἐκκοφον Matt. XVIII, 8), ma anche frasi intiere in modo da presentare quasi un aspetto nuovo? Nè vorremmo che altri

(1) Il manoscritto più antico (dei profeti, il quale si conserva a Pietroburgo), di cui si conosca la data, risale al 916 dell'Era; ma qualche altro codice si tiene anteriore di alcune decine d'anni. Cfr. *Journal of the american oriental Society*, Vol. XXII, p. 55. Le varianti dei codici (di quelli più degni di fede; e la scelta tra il grandissimo numero è ben difficile) sono più utili per l'esegesi biblica che non per la ricostruzione del testo. E diciamo utili per l'esegesi, in quanto che difficilmente si possono tenere per altro che per interpretazioni ed emendamenti posteriori, dovuti alle varie scuole e dottrine dei dottori ebrei. Poi la quantità stessa delle varianti, che con la scoperta di nuovi codici (in questi ultimi anni se ne sono trovati in gran numero e di assai pregio) vanno sempre più aumentando, deve imbarazzare il critico più che non guidarlo alla ricerca della primitiva genuina lezione.

ci opponesse il caso dell'Avesta, che, sebbene codice sacro, ci è giunto in sì pessimo stato, giacchè a troppo strane vicende sono stati soggetti gli adoratori del fuoco, perchè ci possano servire di esempio per altri casi (1). Dopo stabilito il canone non si può credere che una parte qualsiasi del codice ebraico abbia patite sì profonde e innumerevoli contraffazioni e deformazioni, quali, per es., sono segnalate nel libro d'Isaia, di cui abbiamo recato alcune prove. Nè differenze di codici (che contano fino a un certo punto), nè varietà di versioni arrivano mai a spiegare, anche in minima parte, gli emendamenti fatti o proposti dai critici. Soprattutto le correzioni fondate sul ritmo o metrica non trovano giustificazione nè in veruna variante conosciuta di manoscritti, nè nelle più antiche versioni: queste sono nuove di zecca. In sostanza noi diciamo questo: di là dal canone non v'ha occhio penetrante di critico che possa presumere di veder nulla. Bisognerebbe che noi avessimo sotto gli occhi tutti i materiali, dato che ve ne siano stati, i quali servirono alla definitiva compilazione, che ci è rimasta. Nè ciò basterebbe; giacchè sarebbe mestieri poter collazionare i vari documenti e decidere sicuramente a quali dover dare la preferenza: la qual cosa, anche ammessa per pura ipotesi, non si potrebbe fare se non con criteri meramente soggettivi, cioè a caso e a capriccio. Qualcheduno penserà che la traduzione alessandrina segni, per così dire, il punto di transizione dal confuso stato dei differenti codici all'unico testo del canone. Ma, primieramente, il modo e l'età in cui il V. Testamento fu traslatato in greco, sono involti nel buio; almeno tutte le circostanze, pressochè favolose, che avrebbero accompagnato la famosa (famosa e memoranda più per le sue conseguenze storico-religiose che per merito intrinseco) versione così detta dei Settanta, non sono nè storicamente accertate, nè facilmente cre-

(1) La storia dello zoroastrismo registra un altro fatto davvero straordinario e forse unico nelle vicende d'una religione: lo smarrimento della massima parte del corpo di dottrine degli antichi Parsi, non essendocene pervenuta se non circa la ventesima parte, almeno a giudicare dal numero dei libri che secondo la tradizione componeva l'antica Avesta. Cfr. Geiger, *Handbuch der Avestasprache* (nell'introduzione alla *rostomazia*).

dibili. Nè con ciò vogliamo scemarle pregio; soltanto intendiamo dire che non siamo sicuri che essa ci offra il testo indubbiamente genuino e però da preferirsi a quello che ci è stato tramandato; nè, ad ogni modo, a noi è ora possibile ricostruire il testo originario, atteso la maniera non solo libera della traduzione, ma così spesso infedele, per ignoranza (come nel più dei casi è manifesto) o ad intenzione del traduttore o dei traduttori che siano stati, come è anche possibile. Poi, lo ripetiamo, quando si assumino tutte le varianti, da qualunque parte derivino, esse non costituiscono se non un numero, per estensione ed importanza, ben piccolo di fronte a quelle arretrate dai nuovi editori della Bibbia.



Nella critica si possono ammettere, e fino a un certo punto si devono rispettare, tutte le opinioni, anche le più cervelotiche, ma solo a patto che siano presentate per quel che valgono, cioè per pure ipotesi. Anche nella scienza l'immaginazione è permessa finchè le nostre supposizioni siano tenute non come fatti e neppure come teorie, ma quali incitamenti e avviamenti al progresso dello scibile. Dapprima la nostra mente vede soltanto un qualche barlume, una imagine fuggevole e incerta; si va come a tastoni, spesso si cade in istravaganze; ma da ipotesi a ipotesi le idee si disegnano sempre più, prendono corpo, si fanno sistema. Ma tutto questo lungo e faticoso lavoro deve compiersi modestamente, senza paroloni nè jattanza. Ed è cosa intolleranda quel tono burbanzoso che assume certa gente come ispirata dall'alto, la quale tanto più guarda bieco e sbraita contro chi non è pronto ad accettare quelli che si dicono gli ultimi risultati della critica, quanto più sono capricciose e prive d'ogni fondamento le asserzioni. Anzi pare che l'altezzoso dommatismo sia in ragione inversa delle buone ragioni; chi dimostra sul serio il fatto suo, non ha bisogno di gridare a tutto pasto, profanandolo, il nome santo di scienza: al-

lora carta canta. Ma chi vuol gabellare le proprie fantasticaggini come verità inappellabili s'adira e ringhia contro l'insolente che s'ardisce metterle in dubbio o negarle. In luogo della scienza seria e modesta, acquistata con lungo studio, maturata nel proprio cervello, si trova più comoda quella chiassosa, frettolosa, accattata di qua e di là: e quanto più ardite, paradossali sono certe affermazioni, tanto più alto si leva l'applauso dell'attonita turba, che sta ad udire a bocca aperta il novissimo mirifico verbo, e che (oh sempre illusa turba) ingenuamente crede che sia l'ultima parola della critica.



Siffatte parole ed altre simili, che in queste rapide considerazioni critiche ci sono per avventura sfuggite, soneranno forse un po' dure, e possono anzi sembrare poco rispettose, massime verso uomini che godono e meritano stima. Ma noi, preoccupati più delle cose che delle persone, vedendo, da una parte, lo strazio che così a man salva si fa di ciò che pure è degno di qualche rispetto; dall'altra, la baldanza onde si spacciano certe cose, confessiamo che qua e là un po' di bile 'non ignota' ci si è andata rimescolando. Anche senza volere, talvolta siamo sopraffatti dalla propria natura: *trahit sua*. Nascemmo sotto men *felici aure* e più crude assai che non siano le miti plaghe odorate d'*incensi di fiori*, per quanto da oltre cinque lustri ci scaldiamo al sole di questa gentile terra toscana. Se non che, il nostro soggettivismo, se così s'ha a chiamare, com'è di gran lunga men riprovevole nei suoi modi e nelle sue cagioni, così nelle conseguenze è anche meno dannoso di quell'altro, di che abbiamo recato esempi non pochi. E come noi siamo franchi a dire il nostro pensiero, senza reticenze, ma pur senza volgarità, secondo a noi pare e s'addice a critica serena e dignitosa, così altri usi verso di noi uguale franchezza e severità. A noi piace la lotta aperta e magari un

tantino rude o ravvivata da qualche pizzico di sale, anco un tal poco mordente, ma sempre intesa ad alto fine e lontana da basse arti.

Certo, chi, per difendere una causa giusta od un'alta idea, si caccia volontariamente nella lizza, deve star preparato di vedersi tanto più accanitamente assalito, quanto più al vivo altri è stato punto. Chi non vuol correre di questi rischi, se ne stia tranquillo. E soprattutto non si metta al cimento chi teme di buscarsi la taccia di non essere al corrente della scienza e di non seguire gli ultimi risultati della critica. Oh! le magiche parole che son queste. Chi le può fieramente iscrivere come insegna del proprio libro, è sicuro del fatto suo, per quanto pur spesso esse significhino pensare con la testa degli altri. Noi non siamo così imbecilli da non comprendere i vantaggi inestimabili d'un siffatto metodo: da una parte si risparmia fatica, e dall'altra si ottiene l'approvazione e anco il plauso della gente, e, quel che più monta, ci si mette al sicuro dalle censure delle gazzette. Noi spesso, a cavare un qualche costrutto da un passo difficile, ci siamo a lungo lambiccato il cervello, mentre lì, a portata di mano, avevamo dotti commenti, venuti freschi freschi d'oltralpe, e perciò recanti l'ultima parola della critica. O perchè, qualcheduno ci dirà, non tirar via senza tanti scrupoli, non far come fanno i più, annaspando anche noi qualche cosa in mezzo a questo febbrile arraffar della vita? Oggi il vento spira dalla parte della metrica: a che ostinarsi a gridar contro, col pericolo non solo che la voce vada dispersa, ma anche di passare per strambo, ovvero (questo è certo il danno minore) per *arretrato* di più secoli? E non sarebbe un tema bellissimo per una conferenza, atta a muovere la curiosità delle turbe, il dimostrare come con la metrica alla mano, e col solo ajuto di essa, si possono ricostruire, secondo la forma primitiva, i mutili frammenti dell'*Ecclesiastico*? Non c'è un lavoro stampato per questo, e però non sarebbe impresa ben facile, con la certezza di buscarsi l'applauso a sì buon mercato? Poichè, in fin dei conti, *si mundus vult decipi*, non già che se ne debba

conchiudere con quel tal burlone poco scrupoloso: *decipiat*ur, giacchè questo non si deve far mai; ma a contentare certi gusti innocenti della gente, seguire le tendenze, la moda del giorno, che male ci sarebbe egli mai? Nel mondo ci si ha a vivere per sè soli, e non piuttosto per il bene e secondo gli usi e i costumi dei più? — Al consiglio amico ma non saggio rispondiamo che, sebbene grandi siano i vantaggi che forse ci verrebbero, battendo altra strada, noi conosciamo un bene più grande di gran lunga ancora, ch'è il far uso del proprio cervello; nel che crediamo stia la ragione per cui l'*homo*, tra l'immensa famiglia zoologica, fu salutato e distinto col nobile epiteto di « sapiens. »

Noi dunque dicevamo che una elevata discussione, provocata dalle nostre parole, appagherebbe un nostro vivissimo desiderio, purchè sia dibattito ad armi cortesi. Chè se poi qualcuno, chiunque sia, s'argomentasse di farci paura o d'imporci silenzio con un po' di voce grossa o col viso torvo, in luogo d'usar buone ragioni, noi prenderemo l'atto come innocente sfogo d'animo bizzoso, e sorridendo passeremo oltre. E tanto più alla critica arguta e biliosa saremo indifferenti, in quanto abbiamo in altre occasioni provato i suoi imbelli colpi (1).

(1) Del come si fanno certe critiche, maligne e superficiali a un tempo, vogliamo arrecare un esempio, che ci riguarda; il quale, a dir vero, qui ci sta come il solito cavolo a merenda. Questa dichiarazione c'impetri venia dal benigno lettore; il quale così è avvertito che può saltare a piè pari questa nota senza scapito del senso generale.

Si tratta di cose glottologiche (*Caratteristiche del greco e del latino*), giacchè per l'addietro abbiamo avuto simile velleità; ma ora siamo diventati saggi, e ci son passate certe ubbie dal capo. A dir vero (ora ce ne accorgiamo) fummo imprudenti a nominare il *guna*, termine proibitissimo, sotto pena di scomunica, dalla glottologia d'oggiorno; poichè nella scienza si guarda alle parole in luogo della sostanza più che non si pensi. Non importa ch'io, al par dei grammatici indiani, che primi l'usarono, con siffatto termine intendo quel medesimo che altri con *grado normale* o *forma forte* (come se *guna* non significasse precisamente lo stesso: *hoher Grad von*: cfr. O. Böhtlingk, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*); che è-mi « io vado » (allato ad *i-más* « noi andiamo ») non muta aspetto nè natura per questo. Ma lasciamo le inezie, e veniamo alla sostanza.

Con parole irose ci furono rinfacciate alcune etimologie, le quali pure non erano inventate da noi, ma ammesse pressochè universalmente: questo il nostro censore dovè sapere, e però diciamo che la sua critica è superficiale e maligna insieme. Una di queste è *καλός* = s. *kalya-* « sanus » allato a *kalyāna-* « bello. » Da Bopp a Fick (*Vergl. Wört.* I^o 377 sotto *galyo-* « faustus ») questa è stata l'unica derivazione. Le due difficoltà che sono state accampate, cioè l'abbreviazione di *α* lungo, quale appare in Omero, o *λ* scempio in luogo di *λλ*, come richiederebbe la regola (cfr. *ἄλλος* = *aljo-* lat. *alius*) non reggono ad un at-



Nella prefazione al commento del Genesi già citato, il Gunkel, compreso del nobile e severo ufficio della critica, dice queste testuali parole: « ... teologi e laici volgono con fiducia lo sguardo al nostro lavoro, assetati di conoscere il senso originario degli scritti del V. Testamento. Or noi dobbiamo dimostrarci degni di tal fiducia. Noi non dobbiamo accumulare erudite notizie, ma attraverso ad esse penetrare ad una più intima, più sentita, vera conoscenza degli uomini del V. Testamento. » Queste sensate parole il dotto alemanno non pare che abbia avuto sempre presenti alla mente nel compor la sua opera; ma esse servono a dimostrare che anche il critico, se vuol riscuotere il dovuto rispetto, deve aver riguardo, oltrechè alle cose che tratta, anche ai lettori, non tradendo la loro buona fede; e si tradisce la legittima aspet-

tento esame; anzi il primo fatto soltanto nella proposta etimologia trova facile spiegazione. La lunghezza è propriamente di posizione, non di natura; la forma vera è * *καλλο-*, che riappare in *κάλλος* n. « bellezza » (cfr. *καλλ-ιστος*). Che non mostri il raddoppiamento, non significa niente; neppure *ισο-* « eguale » lo presenta, sebbene sia da *ισσο-* *ἴσσο-* (come stabilisce Fick nella sua ricostruzione critica dell'Iliade: cfr. BB. XXI, 27) da un orig. * *ἴσφο-*. Si noti che *ισο-*, sempre con *ι* lungo in Omero, si è venuto abbreviando appresso, su per giù come *καλός*. In sostanza, i due aggettivi allegati hanno avuto la stessa sorte di *τεσσο-* ridotto poi a *τεσο-*. Se non che, nell'ultimo caso e in altre forme simili, la lunghezza della vocale dovè essere contrassegnata dalla doppia consonante, laddove in *ἴσος* e *καλός* la vocale come ancipite potè considerarsi come lunga anche senza la posizione. Insomma, si tratta d'una delle solite incongruenze di scrittura. Che poi certe consonanti doppie inclinino a farsi semplici, massime quando l'accento stia dopo di esse, si prova con altri esempi: cfr. *ὕνις* (Liddell e Scott) allato a *ὕνις* (Pape) = * *ὕονις* (secondo K. Z. XXIX, 81), *πελλός* (*pullus*) allato a *πελός*, non che lat. *canalis* (*canna*), *ofel'a* (*offa*).

Ma la ragione più forte che ci costringe a postulare *καλφο-*, si è che questa forma ci aiuta a spiegare alcuni fatti, che diversamente rimarrebbero insolubili o difficili; i quali sono: 1° il doppio *λλ* di *κάλλος* n., in quanto l'aggettivo e il sostantivo non si diversificano se non dall'accento, secondo il tipo ario *άpas* n. « opera » (lat. *opus*) e *apás* « operoso, » *γὰρας* « bellezza, » *γαράs* « bello. » La ragione per cui *κάλλος* ha conservato la doppia liquida si deve all'accento della vocale precedente. 2° L'abbreviamento di *α*, che mal si comprenderebbe d'una vocale primitivamente lunga. 3° Un *α* lungo in ionico non mutato in *η*. Rimosse le quali difficoltà, che pure sono quelle che fanno un po' esitare Fick, non si vede come *καλός* non si possa confrontare col s. *kalya*. — Circa l'antico indiano *cāru* « gra-

tazione d'apprendere cose vere ed utili non solo in chi legge, ma anche in chi ascolta, allorchè s' insegnano dottrine cervelotiche, se pur non sciocche e dannose. Nè basta ad altri la scusa che egli così crede. Le cose che non possiamo dimostrare, anche se ne siamo dentro di noi persuasi, non abbiamo il diritto di spacciarle in pubblico, soprattutto con quel tono imperioso e dommatico, che si facilmente suol prendere la critica soggettiva. Ad ogni modo, bisogna pur distinguere tra la convinzione concernente il mondo delle idee pure e la convinzione relativa all'ordine dei fatti: in quest'ultimo caso un po' di prova non guasta mai. Poichè mostrar fiducia alle parole e alla dottrina della gente sta bene, ed è anco segno d'animo gentile; ma si dice pure che più di Socrate e di Platone ci deve stare a cuore la verità. Sia lecito credere, per es., che David non scrivesse salmi, neppure uno per intero, salvo alcuni pochi versetti, naufragati, non si sa come, in un certo salmo: il che sarebbe come dire che di tutta l'Iliade soltanto una quarantina di esametri sono di Omero, di quello

zioso, » che il critico propone, noi, lasciando le altre considerazioni (si badi anche al diverso tema), domandiamo semplicemente se un *a* sanscrito (lungo o breve) dopo *c* palatale presupponga il suono cupo *a* e non piuttosto il suono chiaro *e* (gr. ε η).

L'altra etimologia fulminata è $\chi\acute{\alpha}\lambda\alpha\zeta\alpha$ = lat. *grando*. Noi potremmo farci forti dell'autorità di Fried. Müller (*Beiträge zur etymologischen Erklärung der griech. Sprache*: nei *Sitzungsberichte* dell'Acc. delle scienze di Vienna, vol. CXXXVI della classe filosofico-storica), il quale ammette lo stesso confronto. Ma poi che c'è egli di straordinario in siffatta derivazione? Il greco parte da una forma *ghlad-* (qui non si tien conto dei suffissi nè dell'*anaptyxis*); il latino da *ghra-n-d-*. La differenza si riduce così allo scambio di *l* e *r* (scambio o confusione tutt'altro che cosa straordinaria; nè spesso i glottologi sanno decidere quale delle due liquide sia la primitiva); e all'inserzione della nasale nel latino. Ma, a lasciare *scindo* = $\sigma\chi\iota\zeta\omega$ (con altre forme verbali), *hirundo* di fronte a $\chi\epsilon\lambda\iota\delta\acute{\omega}\nu$ non presenta lo stesso fenomeno, insieme con la medesima differenza della liquida? Il confronto delle due ultime parole a torto, secondo noi, è stato da alcuni messo in dubbio. Restituite le due parole alla loro forma più integra: gr. *gh(e)lid-on-*, lat. *ghir-on-d-on-*, esse si lasciano facilmente spiegare quasi allo stesso modo di $\chi\acute{\alpha}\lambda\alpha\zeta\alpha$ e *grando* (per ciò che riguarda lo scambio della liquida lo Stolz crede originaria *r*: cfr. *Griechische und lat. Sprachwissenschaft*² p. 282, nello *Handbuch* di Iwan von Müller); qui di speciale non si ha se non la metatesi della liquida (gr. *ghli-*, lat. *ghir-*), di che nessuno farà le maraviglie. Del resto, nella comparazione spesso bisogna rassegnarsi a vedere semplici varietà o affinità dialettali, anzichè forme assolutamente identiche, le quali appajono bensì nei trattati di glottologia, ma non nella lingua reale, che conosce propriamente il *vario* nell'*unità*, come, fisiologicamente o strettamente parlando, si ha l'uomo individuo, non l'uomo specie. Certe parole sono ribelli alle equazioni assolute, matematiche, e però o bisognerebbe separarle l'una dall'altra, ovvero cacciarle nella stessa forma con la violenza e per mera ipotesi.

autentico, il cieco; a voler serbare una certa proporzione tra il poema dai 15000 e più stichi e i dumila cinquecentoventisette versetti dei salmi. Ma io, pur credendo ciò nel mio foro interiore, mi guarderei bene di dirlo o scriverlo per vaghezza di far colpo sulla vergine mente dei miei leggitori ovvero uditori. Poichè, se io ho un dito di cervello, e non mi voglio prender giuoco dell'ignoranza della gente, devo lealmente confessare in me stesso che argomenti decisivi in favore della mia tesi non ne ho.

E devo usar tali riserve non solo per quella onestà che il Gunkel prescrive al critico, ma anche nel mio proprio interesse. Giacchè mi può accadere che qualche sofisticato (tra gli scolari vi sono talvolta di questi *enfants terribles*) mi faccia delle domande insidiose, che mi mettano nell'imbarazzo: come mai, per es., non possedendo noi niente altro dei salmi di David, e mancandoci così anche quel criterio che pure spesso è sì fallace, il quale si suol trarre dallo stile e dalla lingua, possiamo fare confronti, e così decidere sempre con tanta sicurezza ciò ch'è di David e ciò che non può essere. E ancora l'importuno mi potrebbe incalzare: come mai è avvenuto che proprio i salmi d'un tanto re si siano perduti, dato, ben inteso, che la critica non provi che soltanto quei pochi versi e non più David scrisse. Poichè è vero che egli non fu quello stinco di santo che si credeva, ma una persona volgare certo non fu, e però i suoi detti, come le sue gesta, dovevano tramandarsi di generazione in generazione. Vi sono stati bensì poeti famosi che scrissero volumi intieri di sublimi carmi, senza che ce ne restassero neppure tanti versi quanti la critica ne regala a David, ma allora sappiamo anche come andò la faccenda. O non sarebbe più spiccio e sicuro negare addirittura che di David nei salmi non v'è neppure una sillaba? Perchè quei miseri versucci? per salvare un po' capra e cavolo, ovvero per darsi aria di sì profondo conoscitore della poesia biblica da fiutarne a distanza ogni minima traccia? Taluni par che scherzino con le difficoltà; le vanno a cercare col fuscellino, buttando là certe affermazioni senza pensare alle conseguenze, alle quali esse possono menare. Anche

nella critica il troppo stroppia; un limite ci deve essere sempre nelle cose umane, a non voler passare per fatui e temerari.

Egli è vero per altro che, mettendo in pratica questi nostri principii un po' vecchi, si rischia di attirar poco uditorio; come certe gazzette sarebbero poco lette senza l'appetitosa novella. Pare che, come nell'ordine morale il vizio s'insinua negli animi più facilmente che non la virtù, così in quello intellettuale il maraviglioso e lo strano abbiano maggiore attrattiva che non la verità nuda e frusta.

Allorchè l'uomo, al lume della scienza (se vera o falsa non monta) si libera ad un tratto dal peso di secolari tradizioni, profondamente radicate negli animi, egli vivamente se ne compiace e un poco insuperbisce di sè stesso, quasi fatto più grande del volgo, i cui occhi della mente non sono stati ancora snebbiati. E soprattutto godiamo (sentimento poco generoso, ma è così), allorchè possiamo scuotere da noi quel servile omaggio e quella devota reverenza tributata ai grandi del passato, i quali dalla critica, l'inesorabile giustiziera, non solo vengono spesso sminuiti della gloria lungamente goduta, ma anche cambiati in uomini malvagi. Il velo che ci nascondeva la nuda verità, si è squarciato; l'incanto dileguato; ecco cadere, un dopo l'altro, dai piedestalli della fama, i personaggi che ammirammo da bambini, e che forse nella nostra accesa fantasia, naturalmente portata all'entusiasmo, ci fingemmo ancora più grandi.

Questa volta il fato è stato avverso al povero David, *quel celebre re vestito d'un largo manto regio, la corona in testa, gli occhi rivolti al cielo, che sta con davanti a sè fra le mani un'arpa grandissima, alle cui note aeree pur sembra cantar le sue Laudi.* Ma tutto ciò, ben inteso, è rappresentato nei libri di preghiera, cioè appartiene alla leggenda. Dapprima un po' di salmi gli furono risparmiati; ma dopo un più maturo esame neppur quelli hanno trovato grazia; pochi versi e basta: per ora! Ch'è egli mai successo in questi pochi anni? si son cambiate le cose o alterate le menti? Ancora non siamo al mito; ma, se Dio vuole, ci

arriveremo; poichè *il n'y a que le premier pas qui coûte*, come diceva la spiritosa dama a quelli che si maravigliavano che Dionigi il santo avesse potuto camminare sì lungo tratto di via con la propria testa in mano: qui il tratto è più breve a varcare.

V'ha filosofi, i quali ammettono certi ricorsi periodici nella storia; secondo la qual dottrina la mente umana ritorna là donde si era partita. In altri termini, è possibile che adesso, compiuta la parabola, si ricaschi nella leggenda, cioè che al falso re David tradizionale si sostituisca un non meno falso re David scientifico; con questa differenza, che le leggende antiche in generale sono poetiche e belle, e quelle camuffate della giornea delle critica diventano spesso brutte e talvolta anche grottesche.



In queste nostre osservazioni abbiamo voluto gettare come un grido d'allarme contro una critica sì arbitraria, superficiale e funesta al vero progresso degli studi biblici. E poi abbiamo avuto una ragione speciale d'opportunità per non indugiare più oltre a levare la nostra, qual si sia, voce circa una cosa di tanta importanza. In Italia siffatta critica par che trovi troppo facili, se non troppo numerosi, proseliti. Noi abbiamo voluto, dunque, facendocene un debito di coscienza, mettere in guardia il pubblico di non lasciarsi sedurre da certe dottrine predicate in nome della scienza. Cotesti sono guizzi di fuoco fatuo che dopo il primo abbarbaglio lasciano più fitto il buio di prima. Laddove la luce, che manda la vera scienza, è calma ma costante, e magari un po' nebulosa, non già perchè la verità non sia chiara e luminosa, ma perchè, per una sua certa ritrosia, non si lascia sempre scoprire in tutta la sua nudezza ai nostri sguardi; ond'è che il vero sapiente confessa di saper poco e con modestia presenta le sue affermazioni.

Di recente, in un periodico italiano, accennandosi al lavoro critico, che nei libri di Mosè ha scoperto le vestigia d'autori e di età differenti, ciò è stato qualificato per una delle più grandi scoperte fatte dall'uomo (1). Ora, siccome questo termine di *scoperta* ci ha fatto una certa impressione, non parendoci usato con proprietà, vogliamo farci attorno qualche osservazione; poichè ogni discussione deve muovere da un sano concetto delle parole. Già, a dar retta a tutti quelli che coltivano speciali rami del sapere, *le più grandi scoperte del secolo*, o di tutti i secoli, sarebbero infinite; e per quanto nello scibile anco le cose che sembrano di poca importanza, massime agli occhi dei profani, possano contenere il germe di fatti immensi, pure un po' di riserva e di modestia non si disdice alla scienza, con l'usar meno pompa di parole. Non è stato forse anche contato *among the most important discoveries of the nineteenth century* la localizzazione delle sedi dei nostri sensi e del pensiero nella corteccia del cervello? (cfr. E. HAECKEL, *On our present knowledge of the origin of man*).

Noi, dunque, anzi tutto faremo un po' di tara, mettendo *la più grande* tra le figure rettoriche: sono epiteti innocenti, è vero, e di grande uso ed effetto nell'arte oratoria, ma la scienza, lo ripetiamo, di meno fronzoli si veste e più dignitosa si pare.

E venendo al significato di *scoperta*, diciamo che con questa parola si suole intendere un che di nuovo, non in sè, ma per rispetto a noi. Così si scuopre una legge fisica, un pianeta, ed anco un documento tra le polverose filze d'un archivio. Ora è chiaro che di filze non si può parlare nel nostro caso, così che quelle tali *vestigia* non possono essere improntate di siffatto suggello. Ma

(1) Per amor della verità, e perchè non si dica che non rendiamo intiero il pensiero dell'autore, vogliamo riportare le parole testuali: « gl'inetti od ignoranti ben potranno ridere a loro talento di quel vasto lavoro critico moderno, che nei libri di Mosè ha scoperto e messo a nudo le vestigia d'autori e di età differenti; non per ciò, l'aver determinati i vari documenti, onde fu compilata lungo i secoli l'opera mosaica, sarà meno una scoperta fra le più grandi dell'ingegno umano. »

si può scoprire una cosa anche in un'altra maniera, mirando con occhio più intento un oggetto, sebbene questo sia esposto alla vista di tutti. Così io, leggendo disattentamente o ignorantemente un libro, non bado a certe bellezze o a certi sensi, che un altro, di me più dotto o diligente, ravvisa e mette in rilievo. In fondo, egli non ha scoperto niente, perchè tutta è roba vecchia, magari di migliaia d'anni; ma rimpetto a me si può dire che ha fatto una scoperta. È forse altro il caso della scoperta fatta dalla critica biblica?

Per l'innanzi, durante secoli e secoli, si lesse il V. Testamento pigramente, svogliatamente, a mo' di dire; senzachè tanta brava gente di nulla s'accorgesse ovvero osasse dire ciò, onde forse si sarà accorta. È dunque una scoperta lavorata e limitata nel nostro cervello, senza corrispondenza d'un nuovo termine esterno, alla cui diretta osservazione noi possiamo confrontare e valutare le nostre idee: roba soggettiva insomma, destinata a mutarsi e rinnovarsi del continuo, in mezzo al perenne agitar del pensiero.

Ora in siffatto genere di scoperte c'è un pericolo, e anche un grosso pericolo, che cioè a forza di guardar troppo in una cosa, ad altri s'appanni la vista, e così vegga ciò che non c'è, o peggio, prenda, come si dice volgarmente, un granchio a secco, o lucciole per lanterne, se piace meglio. Visto che un tale, additando un qualche lato non osservato della cosa, ha fatto un po' di rumore, un altro non vuol parere da meno, e vien fuori dicendo che ci ha visto anche lui un particolare più segreto ancora; e così di sottigliezza in sottigliezza si può arrivare a tal punto che la cosa appaja trasfigurata. Avviene allora (ci si perdoni il paragone) come in quelle turbe, ove tutti giurano d'aver visto o udito chi il tal fantasma o il tal suono, chi il tal'altro; ma poi subito si sa come sono nati e romori e visioni. Se non fosse così, come si spiegherebbe che il primo versetto del cap. XV del Genesi sia stato diviso in quattro parti? Il v. dice: « Dopo queste cose la parola di Jahvé fu ad Abramo in visione dicendo: non temere,

Abramo; io il tuo scudo, la tua ricompensa grande assai. » Or bene, le parole: *dopo queste cose*, formano una parte distinta da: *la parola di Jahvè fu ad Abramo*; cioè le due parti appartengono a due redattori diversi. Ma qui almeno la divisione è possibile, cioè le tre prime parole si possono togliere senz'altro il senso ne soffra; come si può supporre quale aggiunta l'ultima parte: *la tua ricompensa grande assai*. Ma come staccheremo noi la 2ª (*fu la parola di Jahvè ad Abramo*) dalla 3ª: *in visione dicendo: non temere, Abramo; io il tuo scudo?* Qui il senso non torna più, se non si legge tutto d'un fiato. Ma non basta; l'editore della Policroma sa donde derivano i 4 pezzetti: il 1º e 3º dal documento ebraico; il 2º e 4º dal giudaico secondo. Nell'apparato critico non abbiamo trovato le ragioni di siffatto sminuzzolamento; ma se ignoriamo i motivi speciali che hanno a ciò guidato, ben conosciamo il principio direttivo generale della critica, e però le conseguenze sono facili a tirare (1).

Con tali distinzioni e restrizioni intesa la nuova critica biblica, della quale si vorrebbe fare un vanto speciale del secolo, essa ci apparisce più come una scoperta (dato che si possa chiamare scoperta) rumorosa e vistosa che non seria e feconda di sicuri e durevoli risultati. Di guisa che vien fatto di domandarci se, pesato l'utile e il danno (e con ciò intendiamo soprattutto lo strazio, che si è fatto e si sta facendo del testo) ci sia realmente progresso negli studi biblici, per ciò che è accertamento di fatti nuovi e rigore di metodo. Certe stramberie, quali da noi sono state rilevate soprattutto nella critica intorno a Isaia e rispetto alla metrica, dimostrano chiaramente che siamo nel pieno dominio del fantastico e nel più sbrigliato soggettivismo. Ripensi il lettore alla maniera del ragionare del Gunkel, che, come si è visto, da un semplice *ecce mi*

(1) Il libro di Giosuè risulta composto secondo questo schema: J-E, JE-D, JED-P, con le suddivisioni dei due primi documenti, cioè J¹, J²; E¹, E²; col rimpasto definitivo del redattore rappresentato da Rje: la Bibbia ridotta a formole algebriche, insomma. Cfr. H. HOLTZINGER, *Das Buch Josua*.

trae argomento a dividere un racconto così manifestamente uno, ovvero alla capricciosa divisione del versetto or ora citato del Genesi, e consideri un poco se simili insulsaggini non possano stare a paro con le cose più sciocche che siano state mai dette sul V. Testamento.

Ma noi per ora posiamo il grave quesito senz'attentarci di risolverlo. Pure dal dubbio audace che solleviamo, altri forse indignato arriccerà il naso o sogghignerà; ma tal sia di lui.



UNIVERSITY OF CHICAGO



57 885 233

